NEUE THALIA

herausgegeben

von

SCHILLER.

Dritter Band,

welcher das erste bis dritte Stück enthält.

Bern, neu-verlegt bei Herbert Lang, 1969

II.

Ueber Anmuth und Würde.

Die griechische Fabel legt der Göttinn der Schönheit einen Gürtel bey, der die Kraft besitzt, dem, der ihn trägt, Anmuth zu verleyhen, und Liebe zu erwerben. Eben diese Gottheit wird von den Huldgöttinnen oder den Grazien begleitet.

Die Griechen unterschieden also die Anmuth und die Grazien noch von der Schönheit, da sie solche durch Attribute ausdrückten, die von der Schönheitsgöttinn zu trennen waren. Alle Anmuth ist schön, denn der Gürtel des Liebreizes ist ein Eigenthum der Göttinn von Gnidus; aber nicht alles Schöne ist Anmuth, denn auch ohne diesen Gürtel bleibt Venus, was sie ist.

Nach eben dieser Allegorie ist es die Schönheitsgöttinn allein, die den Gürtel des Reizes trägt und verleyht. Juno, die herrliche Königinn des Himmels, muss jenen Gürtel erst von der Venus entlehnen, wenn sie den Jupiter auf dem Ida bezaubern will. Hoheit also, selbst wenn ein gewisser Grad von Schönheit sie schmückt, (den man der Gattinn Jupiters keineswegs abspricht) ist ohne Anmuth nicht sicher, zu gefallen; denn nicht von ihren eignen Reizen, sondern von dem Gürtel der Venus erwartet die hohe Götterköniginn den Sieg über Jupiters Herz.

Die Schönheitsgöttinn kann aber doch ihren Gürtel entäussern und seine Kraft auf das Minder Schöne übertragen. Anmuth ist also kein ausschliessendes Prärogativ des Schönen, sondern kann auch, obgleich immer nur aus der Hand des Schönen, auf das Minder-Schöne, ja selbst auf das Nicht-Schöne, übergehen.

Die nehmlichen Griechen empfahlen demjenigen, dem bey allen übrigen Geistesvorzügen die Anmuth, das Gefällige, fehlte, den Grazien zu opfern. Diese Göttinnen wurden also von ihnen zwar als Begleiterinnen des schönen Geschlechts

vorgeſtellt, aber doch als ſolche, die auch dem Mann gewogen werden können, und die ihm, wenn er gefallen will, unentbehrlich ſind.

Was iſt aber nun die Anmuth, wenn ſie ſich mit dem Schönen zwar am liebſten, aber doch nicht ausſchlieſsend, verbindet? wenn ſie zwar von dem Schönen herſtammt, aber die Wirkungen deſſelben auch an dem Nicht-Schönen offenbart? wenn die Schönheit zwar ohne ſie beſtehen, aber durch ſie allein ein Objekt der Neigung werden kann?

Das zarte Gefühl der Griechen unterſchied frühe ſchon, was die Vernunft noch nicht zu verdeutlichen fähig war, und, nach einem Ausdruck ſtrebend, erborgte es von der Einbildungskraft Bilder, da ihm der Verſtand noch keine Begriffe darbieten konnte. Jener Mythus iſt daher der Achtung des Philoſophen werth, der ſich ohnehin damit begnügen muſs, zu den Anſchauungen, in welchen der reine Naturſinn ſeine Entdeckungen niederlegt, die Begriffe aufzuſuchen, oder mit andern Worten, die Bilderſchrift der Empfindungen zu erklären.

Entkleidet man die Vorſtellung der Griechen von ihrer allegoriſchen Hülle, ſo ſcheint ſie keinen andern, als folgenden Sinn einzuſchlieſsen.

Anmuth ist eine bewegliche Schönheit; eine Schönheit nehmlich, die an ihrem Subjekte zufällig entstehen und eben so aufhören kann. Dadurch unterscheidet sie sich von der fixen Schönheit, die mit dem Subjekte selbst nothwendig gegeben ist. Ihren Gürtel kann Venus abnehmen und der Juno augenblicklich überlassen; ihre Schönheit würde sie nur mit ihrer Person weggeben können. Ohne ihren Gürtel ist sie nicht mehr die reizende Venus, ohne Schönheit ist sie nicht Venus mehr.

Dieser Gürtel, als das Symbol der beweglichen Schönheit, hat aber das ganz besondre, dass er der Person, die damit geschmückt wird, die objektive Eigenschaft der Anmuth verleyht; und unterscheidet sich dadurch von jedem andern Schmuck, der nicht die Person selbst, sondern bloss den Eindruck derselben, subjektiv, in der Vorstellung eines Andern, verändert. Es ist der ausdrückliche Sinn des griechischen Mythus, dass sich die Anmuth in eine Eigenschaft der Person verwandle, und dass die Trägerinn des Gürtels wirklich liebenswürdig sey, nicht bloss so scheine.

Ein Gürtel, der nicht mehr ist als ein zufälliger äusserlicher Schmuck, scheint allerdings kein

ganz passendes Bild zu seyn, die persönliche Eigenschaft der Anmuth zu bezeichnen; aber eine persönliche Eigenschaft, die zugleich als zertrennbar von dem Subjekte gedacht wird, konnte nicht wohl anders, als durch eine zufällige Zierde versinnlicht werden, die sich unbeschadet der Person von ihr trennen läſst.

Der Gürtel des Reizes wirkt also nicht natürlich, weil er in diesem Fall an der Person selbst nichts verändern könnte, sondern er wirkt magisch, das ist, seine Kraft wird über alle Naturbedingungen erweitert. Durch diese Auskunft (die freylich nicht mehr ist als ein Behelf) sollte der Widerspruch gehoben werden, in den das Darstellungsvermögen sich jederzeit unvermeidlich verwickelt, wenn es für das, was auſserhalb der Natur im Reiche der Freyheit liegt, in der Natur einen Ausdruck sucht.

Wenn nun der Gürtel des Reizes eine objektive Eigenschaft ausdrückt, die sich von ihrem Subjekte absondern läſst, ohne deswegen etwas an der Natur desselben zu verändern, so kann er nichts anders als Schönheit der Bewegung bezeichnen; denn Bewegung ist die einzige Veränderung, die mit einem Gegenstand vorgehen kann, ohne seine Identität aufzuheben.

Schönheit der Bewegung ist ein Begriff, der beyden Foderungen Genüge leistet, die in dem angeführten Mythus enthalten sind. Sie ist erstlich objektiv und kommt dem Gegenstande selbst zu, nicht blofs der Art, wie wir ihn aufnehmen. Sie ist zweytens etwas zufälliges an demselben, und der Gegenstand bleibt übrig, auch wenn wir diese Eigenschaft von ihm wegdenken.

Der Gürtel des Reizes verliert auch bey dem Minder-Schönen, und selbst bey dem Nicht-Schönen seine magische Kraft nicht; das heifst, auch das Minder-Schöne, auch das Nicht-Schöne kann sich schön bewegen.

Die Anmuth, sagt der Mythus, ist etwas zufälliges an ihrem Subjekt; daher können nur zufällige Bewegungen diese Eigenschaft haben. An einem Ideal der Schönheit müssen alle nothwendigen Bewegungen schön seyn, weil sie, als nothwendig, zu seiner Natur gehören; die Schönheit dieser Bewegungen ist also schon mit dem Begriff der Venus gegeben, die Schönheit der zufälligen ist hingegen eine Erweiterung dieses Begriffs. Es giebt eine Anmuth der Stimme, aber keine Anmuth des Athemholens.

Ist aber jede Schönheit der zufälligen Bewegungen Anmuth?

Dass der griechische Mythus Anmuth und Grazien nur auf die Menschheit einschränke, wird kaum einer Erinnerung bedürfen; er geht sogar noch weiter, und schliesst selbst die Schönheit der Gestalt in die Grenzen der Menschengattung ein, unter welcher der Grieche bekanntlich auch seine Götter begreift. Ist aber die Anmuth nur ein Vorrecht der Menschenbildung, so kann keine derjenigen Bewegungen darauf Anspruch machen, die der Mensch auch mit dem, was bloss Natur ist, gemein hat. Könnten also die Locken an einem schönen Haupte sich mit Anmuth bewegen, so wäre kein Grund mehr vorhanden, warum nicht auch die Aeste eines Baumes, die Wellen eines Stroms, die Saaten eines Kornfelds, die Gliedmaassen der Thiere, sich mit Anmuth bewegen sollten. Aber die Göttinn von Gnidus repräsentiert nur die menschliche Gattung, und da wo der Mensch weiter nichts als ein Naturding und Sinnenwesen ist, da hört sie auf, für ihn Bedeutung zu haben.

Willkührlichen Bewegungen allein kann also Anmuth zukommen, aber auch unter diesen nur denjenigen, die ein Ausdruck moralischer

Empfindungen ſind. Bewegungen, welche keine andere Quelle als die Sinnlichkeit haben, gehören bey aller Willkührlichkeit doch nur der Natur an, die für ſich allein ſich nie bis zur Anmuth erhebet. Könnte ſich die Begierde mit Anmuth, der Inſtinkt mit Grazie äuſsern, ſo würden Anmuth und Grazie nicht mehr fähig und würdig ſeyn, der Menſchheit zu einem Ausdruck zu dienen.

Und doch iſt es die Menſchheit allein, in die der Grieche alle Schönheit und Vollkommenheit einſchlieſst. Nie darf ſich ihm die Sinnlichkeit ohne Seele zeigen, und ſeinem humanen Gefühle iſt es gleich unmöglich, die rohe Thierheit und die Intelligenz zu vereinzeln. Wie er jeder Idee ſogleich einen Leib anbildet und auch das Geiſtigſte zu verkörpern ſtrebt, ſo fodert er von jeder Handlung des Inſtinkts an dem Menſchen zugleich einem Ausdruck ſeiner ſittlichen Beſtimmung. Dem Griechen iſt die Natur nie bloſs Natur, darum darf er auch nicht erröthen, ſie zu ehren; ihm iſt die Vernunft niemals bloſs Vernunft, darum darf er auch nicht zittern, unter ihren Maſsſtab zu treten. Natur und Sittlichkeit, Materie und Geiſt, Erde und Himmel flieſsen wunderbar ſchön in ſeinen Dichtungen zuſammen. Er führte die Freyheit, die

nur im Olympus zu Hause ist, auch in die Geschäfte der Sinnlichkeit ein, und dafür wird man es ihm hingehen lassen, dass er die Sinnlichkeit in den Olympus versetzte.

Dieser zärtliche Sinn der Griechen nun, der das Materielle immer nur unter der Begleitung des Geistigen duldet, weiss von keiner willkührlichen Bewegung am Menschen, die nur der Sinnlichkeit allein angehörte, ohne zugleich ein Ausdruck des moralischempfindenden Geistes zu seyn. Daher ist ihm auch die Anmuth nichts anders als ein solcher schöner Ausdruck der Seele in den willkührlichen Bewegungen. Wo also Anmuth statt findet, da ist die Seele das bewegende Princip, und in ihr ist der Grund von der Schönheit der Bewegung enthalten. Und so lösst sich denn jene mythische Vorstellung in folgenden Gedanken auf: Anmuth ist eine Schönheit, die nicht von der Natur gegeben, sondern von dem Subjekte selbst hervorgebracht wird."

Ich habe mich bis jetzt darauf eingeschränkt, den Begriff der Anmuth aus der griechischen Fabel exegetisch herauszuziehen, und, wie ich hoffe, ohne ihr Gewalt anzuthun. Jetzt sey mir erlaubt zu versuchen, was sich auf dem Weg der philosophischen Untersuchung darüber ausmachen läſst, und

ob es auch hier, wie in soviel andern Fällen wahr ist, daſs sich die philosophirende Vernunft weniger Entdeckungen rühmen kann, die der Sinn nicht schon dunkel geahndet, und die Poesie nicht geoffenbart hätte.

Venus, ohne ihren Gürtel und ohne die Grazien, repräsentiert uns das Ideal der Schönheit, so wie letztere aus den Händen der bloſsen Natur kommen kann, und, ohne die Einwirkung eines empfindenden Geistes, durch die plastischen Kräfte erzeugt wird. Mit Recht stellt die Fabel für diese Schönheit eine eigene Göttergestalt zur Repräsentantin auf, denn schon das natürliche Gefühl unterscheidet sie auf das strengste von derjenigen, die dem Einfluſs eines empfindenden Geistes ihren Ursprung verdankt.

Es sey mir erlaubt diese von der bloſsen Natur, nach dem Gesetz der Nothwendigkeit gebildete Schönheit, zum Unterschied von der, welche sich nach Freyheitsbedingungen richtet, die Schönheit des Baues (architektonische Schönheit) zu benennen. Mit diesem Nahmen will ich also denjenigen Theil der menschlichen Schönheit bezeichnet haben, der nicht bloſs durch Naturkräfte ausgeführt worden (was von jeder Erscheinung gilt) sondern der auch nur

allein durch Naturkräfte bestimmt ist.

Ein glückliches Verhältniſs der Glieder, flieſsende Umriſſe, ein lieblicher Teint, eine zarte Haut, ein feiner und freier Wuchs, eine wohlklingende Stimme u. ſ. f. ſind Vorzüge, die man bloſs der Natur und dem Glück zu verdanken hat; der Natur welche die Anlage dazu hergab und ſelbſt entwickelte; dem Glück — welches das Bildungsgeſchäft der Natur von jeder Einwirkung feindlicher Kräfte beſchützte.

Dieſe Venus ſteigt ſchon ganz vollendet aus dem Schaume des Meers empor: vollendet, denn ſie iſt ein beſchloſsenes, ſtreng abgewogenes Werk der Nothwendigkeit, und als ſolches, keiner Varietät, keiner Erweiterung fähig. Da ſie nehmlich nichts anders iſt, als ein ſchöner Vortrag der Zwecke, welche die Natur mit dem Menſchen beabſichtet, und daher jede ihrer Eigenſchaften durch den Begriff, der ihr zum Grund liegt, vollkommen entſchieden iſt, ſo kann ſie — der Anlage nach — als ganz gegeben beurtheilt werden, obgleich dieſe erſt unter Zeitbedingungen zur Entwicklung kommt.

Die architektoniſche Schönheit der menſchlichen Bildung muſs von der techniſchen Voll-

kommenheit derselben wohl unterschieden werden. Unter der leztern hat man das System der Zwecke selbst zu verstehen, so wie sie sich unter einander zu einem obersten Endzweck vereinigen; unter der erstern hingegen bloss eine Eigenschaft der Darstellung dieser Zwecke, so wie sie sich dem anschauenden Vermögen in der Erscheinung offenbaren. Wenn man also von der Schönheit spricht, so wird weder der materielle Werth dieser Zwecke noch die formale Kunstmässigkeit ihrer Verbindung dabey in Betrachtung gezogen. Das anschauende Vermögen hält sich einzig nur an die Art des Erscheinens, ohne auf die logische Beschaffenheit seines Objekts die geringste Rücksicht zu nehmen. Ob also gleich die architektonische Schönheit des menschlichen Baues durch den Begriff der demselben zum Grund liegt, und durch die Zwecke bedingt ist, welche die Natur mit ihm beabsichtet, so isolirt doch das ästhetische Urtheil sie völlig von diesen Zwecken, und nichts als was der Erscheinung unmittelbar und eigenthümlich angehört, wird in die Vorstellung der Schönheit aufgenommen.

Man kann daher auch nicht sagen, dass die Würde der Menschheit die Schönheit des menschlichen Baues erhöhe. In unser Urtheil über

die letztere kann die Vorſtellung der erſtern zwar einflieſsen, aber alsdann hört es zugleich auf, ein reinäſthetiſches Urtheil zu ſeyn. Die Technik der menſchlichen Geſtalt iſt allerdings ein Ausdruck ſeiner Beſtimmung, und als ein ſolcher darf und ſoll ſie uns mit Achtung erfüllen. Aber dieſe Technik wird nicht dem Sinn ſondern dem Verſtande vorgeſtellt; ſie kann nur gedacht werden, nicht erſcheinen. Die architektoniſche Schönheit hingegen kann wie ein Ausdruck ſeiner Beſtimmung ſeyn, da ſie ſich an ein ganz andres Vermögen wendet, als dasjenige iſt, welches über jene Beſtimmung zu entſcheiden hat.

Wenn daher dem Menſchen, vorzugsweiſe vor allen übrigen techniſchen Bildungen der Natur, Schönheit beygelegt wird, ſo iſt dieſs nur inſofern wahr, als er ſchon in der bloſsen Erſcheinung dieſen Vorzug behauptet, ohne daſs man ſich dabey ſeiner Menſchheit zu erinnern braucht. Denn da dieſes letzte nicht anders als vermittelſt eines Begriffs geſchehen könnte, ſo würde nicht der Sinn, ſondern der Verſtand über die Schönheit Richter ſeyn, welches einen Widerſpruch einſchlieſst. Die Würde ſeiner ſittlichen Beſtimmung kann alſo der Menſch nicht in Anſchlag bringen, ſeinen Vorzug als

Intelligenz kann er nicht geltend machen, wenn er den Preiſs der Schönheit behaupten will; hier iſt er nichts als ein Ding im Raume, nichts als Erſcheinung unter Erſcheinungen. Auf ſeinen Rang in der Ideenwelt wird in der Sinnenwelt nicht geachtet, und wenn er in dieſer die erſte Stelle behaupten ſoll, ſo kann er ſie nur dem, was in ihm Natur iſt, zu verdanken haben.

Aber eben dieſe ſeine Natur iſt, wie wir wiſſen, durch die Idee ſeiner Menſchheit beſtimmt worden, und ſo iſt es denn mittelbar auch ſeine architektoniſche Schönheit. Wenn er ſich alſo vor allen Sinnenweſen um ihn her durch höhere Schönheit unterſcheidet, ſo iſt er dafür unſtreitig ſeiner menſchlichen Beſtimmung verpflichtet, welche den Grund enthält, warum er ſich von den übrigen Sinnenweſen überhaupt nur unterſcheidet. Aber nicht darum iſt die menſchliche Bildung ſchön, weil ſie ein Ausdruck dieſer höheren Beſtimmung iſt, denn wäre dieſes, ſo würde die nehmliche Bildung aufhören ſchön zu ſeyn, ſobald ſie eine niedrigere Beſtimmung ausdrückte, ſo würde auch das Gegentheil dieſer Bildung ſchön ſeyn, ſobald man nur annehmen könnte, daſs es jene höhere Beſtimmung ausdrückte. Geſetzt aber, man könnte bey einer ſchö-

schönen Menschengestalt ganz und gar vergessen, was sie ausdrückt, man könnte ihr, ohne sie in der Erscheinung zu verändern, den rohen Instinkt eines Tigers unterschieben, so würde das Urtheil der Augen vollkommen dasselbe bleiben, und der Sinn würde den Tiger für das schönste Werk des Schöpfers erklären.

Die Bestimmung des Menschen, als einer Intelligenz, hat also an der Schönheit seines Baues nur in so fern einen Antheil, als ihre Darstellung, d. i. ihr Ausdruck in der Erscheinung zugleich mit den Bedingungen zusammentrift, unter welchen das Schöne sich in der Sinnenwelt erzeugt. Die Schönheit selbst nehmlich muss jederzeit ein freyer Natureffekt bleiben, und die Vernunftidee, welche die Technik des menschlichen Baues bestimmte, kann ihm nie Schönheit ertheilen, sondern bloss gestatten.

Man könnte mir zwar einwenden, dass überhaupt alles was in der Erscheinung sich darstellt, durch Naturkräfte ausgeführt werde, und dass dieses also kein ausschliessendes Merkmal des Schönen seyn könne. Es ist wahr, alle technische Bildungen sind hervorgebracht durch Natur, aber durch Natur sind sie nicht technisch; wenigstens werden sie nicht so beurtheilt. Tech-

nisch sind sie nur durch den Verstand, und ihre technische Vollkommenheit hat also schon Existenz im Verstande, ehe sie *in* die Sinnenwelt hinübertritt, und zur Erscheinung wird. Schönheit hingegen hat das ganz eigenthümliche, dass sie in der Sinnenwelt nicht bloss dargestellt wird, sondern auch in derselben zuerst entspringt; dass die Natur sie nicht bloss ausdrückt, sondern auch erschafft. Sie ist durchaus nur eine Eigenschaft des Sinnlichen, und auch der Künstler, der sie beabsichtet, kann sie nur in *so* weit erreichen, als er den Schein unterhält, dass die Natur gebildet habe.

Die Technik des menschlichen Baues zu beurtheilen, muss man die Vorstellung der Zwecke, denen sie gemäss ist, zu Hülfe nehmen; diess hat man gar nicht nöthig, um die Schönheit dieses Baues zu beurtheilen. Der Sinn allein ist hier ein völlig kompetenter Richter, und diess könnte er nicht seyn, wenn nicht die Sinnenwelt (die sein einziges Objekt ist) alle Bedingungen der Schönheit enthielte, und also zu Erzeugung derselben vollkommen hinreichend wäre. M i t t e l b a r freylich ist die Schönheit des Menschen in dem Begriff seiner Menschheit gegründet, weil seine ganze sinnliche Natur in diesem Begriffe gegründet ist, aber der Sinn, weiss man,

hält sich nur an das Unmittelbare, und für ihn ist es also gerade soviel, als wenn sie ein ganz unabhängiger Natureffekt wäre.

Nach dem bisherigen sollte es nun scheinen, als wenn die Schönheit für die Vernunft durchaus kein Interesse haben könnte, da sie bloss in der Sinnenwelt entspringt, und sich auch nur an das sinnliche Erkenntnissvermögen wendet. Denn nachdem wir von dem Begriff derselben, als fremdartig, abgesondert haben, was die Vorstellung der Vollkommenheit in unser Urtheil über die Schönheit zu mischen kaum unterlassen kann, so scheint dieser nichts mehr übrig zu bleiben, wodurch sie der Gegenstand eines vernünftigen Wohlgefallens seyn könnte. Nichts desto weniger ist es eben so ausgemacht, dass das Schöne der Vernunft gefällt, als es entschieden ist, dass es auf keiner solchen Eigenschaft des Objektes beruht, die nur durch Vernunft zu entdecken wäre.

Um diesen anscheinenden Widerspruch aufzulösen, muss man sich erinnern, dass es zweyerley Arten giebt, wodurch Erscheinungen Objekte der Vernunft werden, und Ideen ausdrücken können. Es ist nicht immer nöthig, dass die Vernunft diese Ideen aus den Erscheinungen

herauszieht, sie kann sie auch in dieselben hineinlegen. In beyden Fällen wird die Erscheinung einem Vernunftbegriff adäquat seyn, nur mit dem Unterschied: dass in dem ersten Fall die Vernunft ihn schon objektiv darinn findet, und ihn gleichsam von dem Gegenstand nur empfängt, weil der Begriff gesetzt werden muss, um die Beschaffenheit und oft selbst um die Möglichkeit des Objekts zu erklären; dass sie hingegen in dem zweyten Fall das, was unabhängig von ihrem Begriff in der Erscheinung gegeben ist, selbstthätig zu einem Ausdruck desselben macht, und also etwas bloss sinnliches übersinnlich behandelt. Dort ist also die Idee mit dem Gegenstande objektiv nothwendig, hier hingegen höchstens subjektiv nothwendig verknüpft. Ich brauche nicht zu sagen, dass ich jenes von der Vollkommenheit, dieses von der Schönheit verstehe.

Da es also in dem zweyten Fall, in Ansehung des sinnlichen Objektes ganz und gar zufällig ist, ob es eine Vernunft giebt, die mit der Vorstellung desselben eine ihrer Ideen verbindet, folglich die objektive Beschaffenheit des Gegenstandes von dieser Idee als völlig unabhängig muss betrachtet werden, so thut man ganz Recht, das Schöne, objektiv, auf lauter Naturbedingungen

einzuſchränken, und es für einen bloſsen Effekt der Sinnenwelt zu erklären. Weil aber doch — auf der andern Seite — die Vernunft von dieſem Effekt der bloſsen Sinnenwelt einen tranſcendenten Gebrauch macht, und ihm dadurch, daſs ſie ihm eine höhere Bedeutung leyht, gleichſam ihren Stempel aufdrückt, ſo hat man ebenfalls Recht, das Schöne ſubjektiv in die intelligible Welt zu verſetzen. Die Schönheit iſt daher als die Bürgerin zwoer Welten anzuſehen, deren einer ſie durch Geburt, der andern durch Adoption angehört; ſie empfängt ihre Exiſtenz in der ſinnlichen Natur, und erlangt in der Vernunftwelt das Bürgerrecht. Hieraus erklärt ſich auch, wie es zugeht, daſs der Geſchmack, als ein Beurtheilungsvermögen des Schönen, zwiſchen Geiſt und Sinnlichkeit in die Mitte tritt, und dieſe beyden, einander verſchmähende Naturen, zu einer glücklichen Eintracht verbindet — wie er dem Materiellen die Achtung der Vernunft, wie er dem Rationalen die Zuneigung der Sinne erwirbt — wie er Anſchauungen zu Ideen adelt, und ſelbſt die Sinnenwelt gewiſsermaſsen in ein Reich der Freyheit verwandelt.

Wie wohl es aber — in Anſehung des Gegenſtandes ſelbſt — zufällig iſt, ob die Vernunft

mit der Vorstellung desselben eine ihrer Ideen verbindet, so ist es doch — für das vorstellende Subjekt — nothwendig, mit einer solchen Vorstellung eine solche Idee zu verknüpfen. Diese Idee und das ihr korrespondirende sinnliche Merkmal an dem Objekte müssen mit einander in einem solchen Verhältniss stehen, dass die Vernunft durch ihre eignen unveränderlichen Gesetze zu dieser Handlung genöthigt wird. In der Vernunft selbst muss also der Grund liegen, warum sie ausschliessend nur mit einer gewissen Erscheinungsart der Dinge eine bestimmte Idee verknüpft, und in dem Objekte muss wieder der Grund liegen, warum es ausschliessend nur diese Idee und keine andre hervorruft. Was für eine Idee das nun sey, die die Vernunft in das Schöne hineinträgt, und durch welche objektive Eigenschaft der schöne Gegenstand fähig sey, dieser Idee zum Symbol zu dienen — diess ist eine viel zu wichtige Frage, um hier bloss im Vorübergehen beantwortet zu werden, und deren Erörterung ich also auf eine Analytik des Schönen verspare.

Die architektonische Schönheit des Menschen ist also, auf die Art, wie ich eben erwähnte, der sinnliche Ausdruck eines Vernunftbegriffs; aber sie ist es in keinem an-

dern Sinne und mit keinem gröſsern Rechte, als überhaupt jede ſchöne Bildung der Natur. Dem Grade nach übertrift ſie zwar alle andere Schönheiten, aber der Art nach ſteht ſie in der nehmlichen Reihe mit denſelben, da auch ſie von ihrem Subjekte nichts, als was ſinnlich iſt, offenbart, und erſt in der Vorſtellung eine überſinnliche Bedeutung empfängt *). Daſs

*) Denn — um es noch einmal zu wiederhohlen — in der bloſsen Anſchauung wird alles, was an der Schönheit objektiv iſt, gegeben. Da aber das, was dem Menſchen den Vorzug vor allen übrigen Sinnenweſen giebt, in der bloſsen Anſchauung nicht vorkommt, ſo kann eine Eigenſchaft, die ſich ſchon in der bloſsen Anſchauung offenbart, dieſen Vorzug nicht ſichtbar machen. Seine höhere Beſtimmung, die allein dieſen Vorzug begründet, wird alſo durch ſeine Schönheit nicht ausgedrückt, und die Vorſtellung von jener kann daher nie ein Ingredienz von dieſer abgeben, nie in das äſthetiſche Urtheil mit aufgenommen werden. Nicht der Gedanke ſelbſt, deſſen Ausdruck die menſchliche Bildung iſt, bloſs die Wirkungen deſſelben in der Erſcheinung offenbaren ſich dem Sinn. Zu dem überſinnlichen Grund dieſer Wirkungen

die Darstellung der Zwecke am Menschen schöner ausgefallen ist, als bey andern organischen Bildungen, ist als eine Gunst anzusehen, welche die Vernunft, als Gesetzgeberinn des menschlichen Baues, der Natur als Ausrichterinn ihrer Gesetze erzeigte. Die Vernunft verfolgt zwar bey der Technik des Menschen ihre Zwecke mit strenger Nothwendigkeit, aber glücklicherweise treffen ihre Foderungen mit der Nothwendigkeit der Natur zusammen, so dass die letztere den Auftrag der erstern vollzieht, indem sie bloss nach ihrer eigenen Neigung handelt.

Dieses kann aber nur von der architektonischen Schönheit des Menschen gelten, wo die Naturnothwendigkeit durch die Nothwendigkeit des sie bestimmenden teleologischen Grundes unterstützt wird. Hier allein konnte die Schönheit gegen die Technik des Baues berechnet werden, welches aber nicht mehr statt findet, sobald die Nothwendigkeit nur einseitig ist und die übersinnliche Ursache, welche die Er-

erhebt der blosse Sinn sich eben so wenig, als (wenn man mir diess Beyspiel verstatten will) als der bloss sinnliche Mensch zu der Idee der obersten Welturſache hinaufsteigt, wenn er seine Triebe befriedigt.

scheinung bestimmt, sich zufällig verändert. Für die architektonische Schönheit des Menschen sorgt also die Natur allein, weil ihr hier, gleich in der ersten Anlage, die Vollziehung alles dessen, was der Mensch zu Erfüllung seiner Zwecke bedarf, einmal für immer von dem schaffenden Verstand übergeben wurde, und sie also in diesem ihrem organischen Geschäfte keine Neuerung zu befürchten hat.

Der Mensch aber ist zugleich eine Person, ein Wesen also, welches selbst Ursache, und zwar absolut letzte Ursache seiner Zustände seyn, welches sich nach Gründen, die es aus sich selbst nimmt, verändern kann. Die Art seines Erscheinens ist abhängig von der Art seines Empfindens und Wollens, also von Zuständen, die er selbst in seiner Freyheit, und nicht die Natur nach ihrer Nothwendigkeit bestimmt.

Wäre der Mensch bloss ein Sinnenwesen, so würde die Natur zugleich die Gesetze geben und die Fälle der Anwendung bestimmen; jetzt theilt sie das Regiment mit der Freyheit, und obgleich ihre Gesetze Bestand haben, so ist es nunmehr doch der Geist, der über die Fälle entscheidet.

Das Gebiet des Geistes erstreckt sich so weit, als die Natur technisch ist, und endigt nicht eher, als wo das organische Leben sich in die formlose Masse verliert, und die animalischen Kräfte aufhören. Es ist bekannt, dass alle bewegenden Kräfte im Menschen unter einander zusammenhängen, und so lässt sich einsehen, wie der Geist — auch nur als Princip der willkührlichen Bewegung betrachtet — seine Wirkungen durch das ganze System derselben fortpflanzen kann. Nicht bloss die Werkzeuge des Willens, auch diejenigen, über welche der Wille nicht unmittelbar zu gebieten hat, erfahren wenigstens mittelbar seinen Einfluss. Der Geist bestimmt sie nicht bloss absichtlich, wenn er handelt, sondern auch unabsichtlich, wenn er empfindet.

Die Natur für sich allein kann, wie aus dem obigen klar ist, nur für die Schönheit derjenigen Erscheinungen sorgen, die sie selbst, uneingeschränkt, nach dem Gesetz der Nothwendigkeit zu bestimmen hat. Aber mit der Willkühr tritt der Zufall in ihre Schöpfung ein, und ob gleich die Veränderungen, welche sie unter dem Regiment der Freyheit erleidet, nach keinen andern als ihren eignen Gesetzen erfolgen, so erfolgen sie doch nicht mehr aus diesen Gesetzen. Da es jetzt auf den Geist ankommt,

welchen Gebrauch er von seinen Werkzeugen machen will, so kann die Natur über denjenigen Theil der Schönheit, welcher von diesem Gebrauche abhängt, nichts mehr zu gebieten, und also auch nichts mehr zu verantworten haben.

Und so würde denn der Mensch in Gefahr schweben, gerade da, wo er sich durch den Gebrauch seiner Freyheit zu den reinen Intelligenzen erhebt, als Erscheinung zu sinken, und in dem Urtheile des Geschmacks zu verlieren, was er vor dem Richterstuhl der Vernunft gewinnt. Die durch sein Handeln erfüllte Bestimmung würde ihm einen Vorzug kosten, den die in seinem Bau bloss angekündigte Bestimmung begünstigte; und wenngleich dieser Vorzug nur sinnlich ist, so haben wir doch gefunden, dass ihm die Vernunft eine höhere Bedeutung ertheilt. Eines so groben Widerspruchs macht sich die Uebereinstimmungliebende Natur nicht schuldig, und was in dem Reiche der Vernunft harmonisch ist, wird sich durch keinen Misklang in der Sinnenwelt offenbaren.

Indem also die Person oder das freye Prinzipium im Menschen es auf sich nimmt, das Spiel der Erscheinungen zu bestimmen, und durch seine Dazwischenkunft der Natur die Macht ent-

zieht, die Schönheit ihres Werks zu beschützen, so tritt es selbst an die Stelle der Natur, und übernimmt, (wenn mir dieser Ausdruck erlaubt ist) mit den Rechten derselben einen Theil ihrer Verpflichtungen. Indem der Geist die ihm untergeordnete Sinnlichkeit in sein Schicksal verwickelt, und von seinen Zuständen abhängen läfst, macht er sich gewissermassen selbst zur Erscheinung, und bekennt sich als einen Unterthan des Gesetzes, welches an alle Erscheinungen ergehet. Um seiner selbst willen macht er sich verbindlich, die von ihm abhängende Natur auch noch in s e i n e m Dienste Natur bleiben zu lassen, und sie ihrer früheren Pflicht nie e n t g e g e n zu behandeln. Ich nenne die Schönheit eine P f l i c h t der Erscheinungen, weil das ihr entsprechende Bedürfnifs im Subjekte in der Vernunft selbst gegründet, und daher allgemein und nothwendig ist. Ich nenne sie eine f r ü h e r e Pflicht, weil der Sinn schon geurtheilt hat, ehe der Verstand sein Geschäft beginnt.

Die Freyheit regiert also jetzt die Schönheit. Die Natur gab die Schönheit des Baues, die Seele giebt die Schönheit des Spiels. Und nun wissen wir auch, was wir unter Anmuth und Grazie zu verstehen haben. Anmuth ist die Schönheit der Gestalt unter dem Einflufs der Freyheit; die Schönheit der-

jenigen Erscheinungen, die die Person bestimmt. Die architektonische Schönheit macht dem Urheber der Natur, Anmuth und Grazie machen ihrem Besitzer Ehre. Jene ist ein Talent, diese ein persönliches Verdienst.

Anmuth kann nur der Bewegung zukommen, denn eine Veränderung im Gemüth kann sich nur als Bewegung in der Sinnenwelt offenbaren. Diess hindert aber nicht, dass nicht auch feste und ruhende Züge Anmuth zeigen könnten. Diese festen Züge waren ursprünglich nichts als Bewegungen, die endlich bey oftmaliger Erneurung habituell wurden, und bleibende Spuren eindrückten. *)

*) Daher nimmt Home den Begriff der Anmuth viel zu eng an, wenn er (Grundsätze d. Kritik. II. 39. Neueste Ausgabe) sagt: „dass, wenn die anmuthigste Person in Ruhe sey, und sich weder bewege noch spreche, wir die Eigenschaft der Anmuth, wie die Farbe im Finstern, aus den Augen verlieren' Nein, wir verlieren sie nicht aus den Augen, solange wir an der schlafenden Person die Züge wahrnehmen, die ein wohlwollender sanfter Geist gebildet hat; und gerade der schätzbarste Theil der Grazie bleibt übrig, derjeni-

Aber nicht alle Bewegungen am Menschen sind der Grazie fähig. Grazie ist immer nur die Schönheit der durch Freyheit bewegten Ge-

ge nehmlich, der sich aus Gebärden zu Zügen verfestete, und also die Fertigkeit des Gemüths in schönen Empfindungen an den Tag legt. Wenn aber der Herr Berichtiger des Homischen Werks seinen Autor durch die Bemerkung zurecht zu weisen glaubte, (Siehe in demselben Band S. 459.) „dass sich die Anmuth nicht bloss auf willkührliche Bewegungen einschränke, dass eine schlafende Person nicht aufhöre reizend zu seyn„ — und warum? „weil während dieses Zustandes die unwillkührlichen, sanften und eben desswegen desto anmuthigern Bewegungen erst recht sichtbar werden, so hebt er den Begriff der Grazie ganz auf, den Home bloss zu sehr einschränkte. Unwillkührliche Bewegungen im Schlafe, wenn es nicht mechanische Wiederhohlungen von willkührlichen sind, können nie anmuthig seyn, weit entfernt dass sie es vorzugsweise seyn könnten, und wenn eine schlafende Person reizend ist, so ist sie es keineswegs durch die Bewegungen die sie macht, sondern durch ihre Züge, die von vorhergegangenen Bewegungen zeugen.

ſtalt, und Bewegungen, die bloſs der Natur angehören, können nie dieſen Nahmen verdienen. Es iſt zwar an dem, daſs ein lebhafter Geiſt ſich zuletzt beynahe aller Bewegungen ſeines Körpers bemächtigt, aber wenn die Kette ſehr lang wird, wodurch ſich ein ſchöner Zug an moraliſche Empfindungen anſchlieſst, ſo wird er eine Eigenſchaft des Baues, und läſst ſich kaum mehr zur Grazie zählen. Endlich bildet ſich der Geiſt ſogar ſeinen Körper, und der Bau ſelbſt muſs dem Spiele folgen, ſo daſs ſich die Anmuth zuletzt nicht ſelten in architektoniſche Schönheit verwandelt.

So, wie ein feindſeliger, mit ſich uneiniger Geiſt ſelbſt die erhabenſte Schönheit des Baues zu Grund richtet, daſs man unter den unwürdigen Händen der Freyheit das herrliche Meiſterſtück der Natur zuletzt nicht mehr erkennen kann, ſo ſieht man auch zuweilen das heitre und in ſich harmoniſche Gemüth der durch Hinderniſſe gefeſſelten Technik zu Hülfe kommen, die Natur in Freyheit ſetzen, und die noch eingewickelte, gedrückte Geſtalt mit göttlicher Glorie auseinander breiten. Die plaſtiſche Natur des Menſchen hat unendlich viele Hülfsmittel in ſich ſelbſt, ihr Verſäumniſs herein zu bringen, und ihre Fehler zu verbeſſern, ſobald nur der ſittliche

Geist sie in ihrem Bildungswerk unterstützen, oder auch manchmal nur nicht beunruhigen will.

Da auch die verfesteten Bewegungen (in Züge übergegangene Gebärden) von der Anmuth nicht ausgeschlossen sind, so könnte es das Ansehen haben, als ob überhaupt auch die Schönheit der anscheinenden oder nachgeahmten Bewegungen (die flammigten oder geschlängelten Linien) gleichfalls mit dazu gerechnet werden müsste, wie Mendelsohn auch wirklich behauptet *). Aber dadurch würde der Begriff der Anmuth zu dem Begriff der Schönheit überhaupt erweitert; denn alle Schönheit ist zuletzt bloss eine Eigenschaft der wahren oder anscheinenden (objektiven oder subjektiven) Bewegung, wie ich in einer Zergliederung des Schönen zu beweisen hoffe. Anmuth aber können nur solche Bewegungen zeigen, die zugleich einer Empfindung entsprechen.

Die Person — man weiss, was ich damit andeuten will — schreibt dem Körper die Bewegungen entweder durch ihren Willen vor, wenn sie eine vorgestellte Wirkung in der Sinnenwelt realisiren will, und in diesem Fall heissen die Bewegun-

*) Philos. Schriften. I. 90.

wegungen willkührlich oder abgezweckt; oder solche erfolgen, ohne den Willen der Person, nach einem Gesetz der Nothwendigkeit — aber auf Veranlassung einer Empfindung; diese nenne ich sympathetische Bewegungen. Ob die letztern gleich unwillkührlich und in einer Empfindung gegründet sind, so darf man sie doch mit denjenigen nicht verwechseln, welche das sinnliche Gefühlvermögen, und der Naturtrieb, bestimmt; denn der Naturtrieb ist kein freyes Princip, und was er verrichtet, das ist keine Handlung der Person. Unter den sympathetischen Bewegungen, von denen hier die Rede ist, will ich also nur diejenigen verstanden haben, welche der moralischen Empfindung, oder der moralischen Gesinnung zur Begleitung dienen.

Die Frage entsteht nun, welche von diesen beyden Arten der in der Person gegründeten Bewegungen ist der Anmuth fähig?

Was man beym Philosophiren nothwendig von einander trennen muss, ist darum nicht immer auch in der Wirklichkeit getrennt. So findet man abgezweckte Bewegungen selten ohne sympathetische, weil der Wille als die Ursache von jenen sich nach moralischen Empfindungen bestimmt, aus welchen diese entspringen. In-

dem eine Person spricht, sehen wir zugleich ihre Blicke, ihre Gesichtszüge, ihre Hände, ja oft den ganzen Körper mitsprechen, und der mimische Theil der Unterhaltung wird nicht selten für den beredtsten geachtet. Aber auch selbst eine abgezweckte Bewegung kann zugleich als eine sympathetische anzusehen seyn, und diess geschieht alsdann, wenn sich etwas unwillkührliches in das willkührliche derselben mit einmischt.

Die Art und Weise nehmlich, wie eine willkührliche Bewegung vollzogen wird, ist durch ihren Zweck nicht so genau bestimmt, dass es nicht mehrere Arten geben sollte, nach denen sie kann verrichtet werden. Dasjenige nun, was durch den Willen oder den Zweck dabey unbestimmt gelassen ist, kann durch den Empfindungszustand der Person, sympathetisch bestimmt werden, und also zu einem Ausdruck desselben dienen. Indem ich meinen Arm ausstrecke, um einen Gegenstand in Empfang zu nehmen, so führe ich einen Zweck aus, und die Bewegung, die ich mache, wird durch die Absicht, die ich damit erreichen will, vorgeschrieben. Aber welchen Weg ich meinen Arm zu dem Gegenstand nehmen und wie weit ich meinen übrigen Körper will nachfolgen lassen — wie geschwind oder langsam; und

mit wie viel oder wenig Kraftaufwand ich die Bewegung verrichten will, in diese genaue Berechnung lasse ich mich in dem Augenblick nicht ein, und der Natur in mir wird also hier etwas anheim gestellt. Auf irgend eine Art und Weise muſs aber doch dieses durch den bloſsen Zweck nicht bestimmte, entschieden werden, und hier also kann meine Art zu empfinden den Ausschlag geben, und durch den Ton, den sie angiebt, die Art und Weise der Bewegung bestimmen. Der Antheil nun, den der Empfindungszustand der Person an einer willkührlichen Bewegung hat, ist das Unwillkührliche an derselben, und er ist auch das, worinn man die Grazie zu suchen hat.

Eine willkührliche Bewegung, wenn sie sich nicht zugleich mit einer sympathetischen verbindet, oder was eben soviel sagt, nicht mit etwas unwillkührlichem, das in dem moralischen Empfindungszustand der Person seinen Grund hat, vermischet, kann niemals Grazie zeigen, wozu immer ein Zustand im Gemüth, als Ursache erfordert wird. Die willkührliche Bewegung erfolgt auf eine Handlung des Gemüths, welche also vergangen ist, wenn die Bewegung geschieht.

Die sympathetische Bewegung hingegen begleitet die Handlung des Gemüths, und den Empfindungszustand desselben, durch den es zu dieser Handlung vermocht wird, und muss daher mit beyden als gleichlaufend betrachtet werden.

Es erhellt schon daraus, dass die erste, die nicht von der Gesinnung der Person unmittelbar ausfliesst, auch keine Darstellung derselben seyn kann. Denn zwischen die Gesinnung und die Bewegung selbst tritt der Entschluss, der für sich betrachtet etwas ganz gleichgültiges ist; die Bewegung ist Wirkung des Entschlusses und des Zweckes, nicht aber der Person und der Gesinnung.

Die willkührliche Bewegung ist mit der ihr vorangehenden Gesinnung zufällig, die begleitende hingegen nothwendig damit verbunden. Jene verhält sich zum Gemüth wie das conventionelle Sprachzeichen zu dem Gedanken, den es ausdrückt; die sympathetische oder begleitende hingegen wie der leidenschaftliche Laut zu der Leidenschaft. Jene ist daher nicht ihrer Natur, sondern blos ihrem Gebrauch nach Darstellung des Geistes. Also kann man auch nicht

wohl ſagen, daſs der Geiſt in einer willkührlichen Bewegung ſich offenbare, da ſie nur die Materie des Willens (den Zweck) nicht aber die Form des Willens (die Geſinnung) ausdrückt. Von der Letztern kann uns nur die begleitende Bewegung belehren. *)

Daher wird man aus den Reden eines Menſchen zwar abnehmen können, für was er will

*) Wenn ſich eine Begebenheit vor einer zahlreichen Geſellſchaft ereignet, ſo kann es ſich treffen, daſs jeder Anweſende von der Geſinnung der Handelnden Perſonen ſeine eigene Meinung hat; ſo zufällig ſind willkührliche Bewegungen mit ihrer moraliſchen Urſache verbunden. Wenn hingegen einem aus dieſer Geſellſchaft ein ſehr geliebter Freund oder ein ſehr verhaſster Feind unerwartet in die Augen ſiele, ſo würde der unzweydeutige Ausdruck ſeines Geſichts die Empſindungen ſeines Herzens ſchnell und beſtimmt an den Tag legen, und das Urtheil der ganzen Geſellchaft über den gegenwärtigen Empſindungszuſtand dieſes Menſchen würde wahrſcheinlich völlig einſtimmig ſeyn: denn der Ausdruck iſt hier mit ſeiner Urſache im Gemüth durch Naturnothwendigkeit verbunden.

gehalten seyn, aber das, was er wirklich ist, muss man aus dem mimischen Vortrag seiner Worte und aus seinen Gebärden, also aus Bewegungen, die er nicht will, zu errathen suchen. Erfährt man aber, dass ein Mensch auch seine Gesichtszüge wollen kann, so traut man seinem Gesicht, von dem Augenblick dieser Entdeckung an, nicht mehr, und läst jene auch nicht mehr für einen Ausdruck seiner Gesinnungen gelten.

Nun mag zwar ein Mensch durch Kunst und Studium es zuletzt wirklich dahin bringen, dass er auch die begleitenden Bewegungen seinem Willen unterwirft, und gleich einem geschickten Taschenspieler, welche Gestalt er will, auf den mimischen Spiegel seiner Seele fallen lassen kann. Aber an einem solchen Menschen ist dann auch alles Lüge, und alle Natur wird von der Kunst verschlungen. Grazie hingegen muss jederzeit Natur d. i. unwillkührlich seyn (wenigstens so scheinen) und das Subjekt selbst darf nie so aussehen, als wenn es um seine Anmuth wüsste.

Daraus ersicht man auch beyläufig, was man von der nachgeahmten oder gelernten Anmuth (die ich die theatralische und die Tanz-

meistergrazie nennen möchte,) zu halten habe. Sie ist ein würdiges Gegenstück zu derjenigen **Schönheit**, die am Putztisch aus Karmin und Bleyweifs, falschen Locken, *Fausses Gorges*, und Wallfischrippen hervorgeht, und verhält sich ohngefähr eben so zu der wahren Anmuth, wie die **Toiletten-Schönheit** sich zu der **architektonischen** verhält *). Auf einen un-

*) Ich bin eben so weit entfernt, bey dieser Zusammenstellung dem Tanzmeister sein Verdienst um die wahre Grazie, als dem Schauspieler seinen Anspruch darauf abzustreiten. Der Tanzmeister kommt der wahren Anmuth unstreitig zu Hülfe, indem er dem Willen die Herrschaft über seine Werkzeuge verschaft, und die Hindernisse hinwegräumt, welche die **Masse** und **Schwerkraft** dem Spiel der lebendigen Kräfte entgegen setzen. Er kann diefs nicht anders als nach **Regeln** verrichten, welche den Körper in einer heilsamen Zucht erhalten, und, so lange die Trägheit widerstrebt, **steif**, d. i. **zwingend** seyn und auch so aussehen dürfen. Entläfst er aber den Lehrling aus seiner Schule, so mufs die Regel bey diesem ihren Dienst schon geleistet haben, dafs sie ihn nicht in die Welt zu **begleiten brauchte**: kurz das Werk der Regel mufs in Natur übergehen.

geübten Sinn können beyde völlig denselben Effekt machen, wie das Original, das sie nach-

Die Geringschätzung mit der ich von der theatralischen Grazie rede, gilt nur der nachgeahmten, und diese, nehme ich keinen Anstand, auf der Schaubühne wie im Leben zu verwerfen. Ich bekenne, dass mir der Schauspieler *nicht* gefällt, der seine Grazie, gesetzt dass *ihm* die Nachahmung auch noch so sehr gelungen sey, an der Toilette studirt hat. Die Foderungen die wir an den Schauspieler machen, sind: 1) Wahrheit der Darstellung und 2) Schönheit der Darstellung. Nun behaupte ich, dass der Schauspieler, was die Wahrheit der Darstellung betrift, alles durch Kunst und nichts durch Natur hervorbringen müsse, weil er sonst gar nicht Künstler ist; und ich werde ihn bewundern, wenn ich höre oder sehe, dass er, der einen wüthenden Guelfo meisterhaft spielte ein Mensch von sanftem Karakter ist; auf der andern Seite hingegen behaupte ich, dass er, was die Schönheit der Darstellung betrift der Kunst gar nichts zu danken haben dürfe, und dass hier alles an ihm freiwilliges Werk der Natur seyn müsse. Wenn es mir bey der Wahrheit seines Spiels beyfällt, dass ihm dieser

ahmen, und ist die Kunst gross, so kann sie auch zuweilen den Kenner betrügen. Aber aus irgend einem Zuge blickt endlich doch der Zwang und die Absicht hervor, und dann ist Gleichgültigkeit, wo nicht gar Verachtung und Ekel, die unvermeidliche Folge. Sobald wir merken, dass

Karakter nicht natürlich ist, so werde ich ihn nur um so höher schätzen; wenn es mir bey der Schönheit seines Spiels beyfällt, dass ihm diese anmuthigen Bewegungen nicht natürlich sind, so werde ich mich nicht enthalten können, über den Menschen zu zürnen, der hier den Künstler zu Hülfe nehmen musste. Die Ursache ist, weil das Wesen der Grazie mit ihrer Natürlichkeit verschwindet, und weil die Grazie doch eine Foderung ist, die wir uns an den blossen Menschen zu machen berechtigt glauben. Was werde ich aber nun dem mimischen Künstler antworten, der gern wissen möchte, wie er, da er sie nicht erlernen darf, zu der Grazie kommen soll? Er soll, ist meine Meinung, zuerst dafür sorgen, dass die Menschheit in ihm selbst zur Zeitigung komme, und dann soll er hingehen und (wenn es sonst sein Beruf ist) sie auf der Schaubühne repräsentiren.

die architektonische Schönheit gemacht ist, so sehen wir gerade so viel von der Menschheit (als Erscheinung) verschwunden, als aus einem fremden Naturgebiet zu derselben geschlagen worden ist — und wie sollten wir, die wir nicht einmal Wegwerfung eines zufälligen Vorzugs verzeihen, mit Vergnügen, ja auch nur mit Gleichgültigkeit einen Tausch betrachten, wobey ein Theil der Menschheit für gemeine Natur ist hingegeben worden? Wie sollten wir, wenn wir auch die Wirkung verzeihen könnten, den Betrug nicht verachten? — Sobald wir merken, dass die Anmuth erkünstelt ist, so schliesst sich plötzlich unser Herz, und zurücke flieht die ihr entgegenwallende Seele. Aus Geist sehen wir plötzlich Materie geworden, und ein Wolkenbild aus einer himmlischen Juno.

Ob aber gleich die Anmuth etwas unwillkührliches seyn oder scheinen muss, so suchen wir sie doch nur bey Bewegungen, die, mehr oder weniger, von dem Willen abhängen. Man legt zwar auch einer gewissen Gebärdensprache Grazie bey, und spricht von einem anmuthigen Lächeln und einem reitzenden Erröthen, welches doch beydes sympathetische Bewegungen sind, worüber nicht der Wille, sondern die Empfindung entscheidet. Allein nicht zu rechnen, dass jenes

doch in unserer Gewalt ist, und daſs noch gezweifelt werden kann, ob dieses auch eigentlich zur Anmuth gehöre, so sind doch bey weitem die mehrern Fälle, in welchen sich die Grazie offenbart, aus dem Gebiet der willkührlichen Bewegungen. Man fodert Anmuth von der Rede und vom Gesang, von dem willkührlichen Spiele der Augen und des Mundes, von den Bewegungen der Hände und der Arme bey jedem freyen Gebrauch derselben, von dem Gange, von der Haltung des Körpers und der Stellung, von dem ganzen Bezeugen eines Menschen, insofern es in seiner Gewalt ist. Von denjenigen Bewegungen am Menschen, die der Naturtrieb oder ein herrgewordener Affekt auf seine eigene Hand ausführet, und die also auch ihrem Ursprung nach sinnlich sind, verlangen wir etwas ganz anders als Anmuth, wie sich nachher entdecken wird. Dergleichen Bewegungen gehören der Natur und nicht der Person an, aus der doch allein alle Grazie quellen muſs.

Wenn also die Anmuth eine Eigenschaft ist. die wir von willkührlichen Bewegungen fodern, und wenn auf der andern Seite von der Anmuth selbst doch alles willkührliche verbannt seyn muſs, so werden wir sie in demjenigen, was bey absichtlichen Bewegungen unabsichtlich,

zugleich aber einer moralischen Ursache im Gemüth entsprechend ist, aufzusuchen haben.

Dadurch wird übrigens bloss die Gattung von Bewegungen bezeichnet, unter welcher man die Grazie zu suchen hat; aber eine Bewegung kann alle diese Eigenschaften haben, ohne deswegen anmuthig zu seyn. Sie ist dadurch bloss **sprechend** (mimisch).

Sprechend (im weitesten Sinne) nenne ich jede Erscheinung am Körper, die einen Gemüthszustand begleitet und ausdrückt. In dieser Bedeutung sind also alle sympathetische Bewegungen sprechend, selbst diejenigen, welche blossen Affektionen der Sinnlichkeit zur Begleitung dienen.

Auch thierische Bildungen sprechen, indem ihr äussres das innre offenbart. Hier aber spricht bloss die **Natur**, nie die **Freyheit**. In der permanenten Gestalt und in den festen architektonischen Zügen des Thieres kündigt die Natur ihren **Zweck**, in den mimischen Zügen das erwachte oder gestillte **Bedürfniss** an. Der Ring der Nothwendigkeit geht durch das Thier wie durch die Pflanze, ohne durch eine **Person** unterbrochen zu werden. Die Individualität

seines Daseyns ist nur die besondre Vorstellung eines allgemeinen Naturbegriffs; die Eigenthümlichkeit seines gegenwärtigen Zustandes bloss Beyspiel einer Ausführung des Naturzwecks unter bestimmten Naturbedingungen.

Sprechend im engern Sinn ist nur die menschliche Bildung und diese auch nur in denjenigen ihrer Erscheinungen, die seinen moralische Empfindungszustand begleiten, und demselben zum Ausdruck dienen.

Nur in diesen Erscheinungen: denn in allen andern steht der Mensch in gleicher Reihe mit den übrigen Sinnenwesen. In seiner permanenten Gestalt und in seinen architektonischen Zügen legt bloss die Natur, wie beym Thier und allen organischen Wesen, ihre Absicht vor. Die Absicht der Natur mit ihm kann zwar viel weiter gehen als bey diesen, und die Verbindung der Mittel zu Erreichung derselben kunstreicher und verwickelter seyn; diess alles kommt bloss auf Rechnung der Natur, und kann ihm selbst zu keinem Vorzug gereichen.

Bey dem Thiere und der Pflanze gibt die Natur nicht bloss die Bestimmung an, sondern führt sie auch allein aus. Dem Menschen

aber giebt sie blofs die Bestimmung, und überläfst **ihm selbst** die Erfüllung derselben. Diefs allein macht ihn zum Menschen.

Der Mensch allein hat als Person unter allen bekannten Wesen das Vorrecht, in den Ring der Nothwendigkeit, der für blofse Naturwesen unzerreifsbar ist, durch seinen Willen zu greifen, und eine ganz frische Reihe von Erscheinungen in sich selbst anzufangen. Der Akt, durch den er dieses wirkt, heifst vorzugsweise eine **Handlung**, und diejenigen seiner Verrichtungen, die aus einer solchen Handlung herfliefsen, ausschliefsungsweise, seine **Thaten**. Er kann also, dafs er eine Person ist, blofs durch seine Thaten beweisen.

Die Bildung des Thiers drückt nicht nur den Begriff seiner Bestimmung, sondern auch das Verhältnifs seines gegenwärtigen Zustandes zu dieser Bestimmung aus. Da nun bey dem Thiere die Natur die Bestimmung zugleich giebt und erfüllt, so kann die Bildung des Thiers nie etwas anders als das Werk der Natur ausdrücken.

Da die Natur dem Menschen zwar die Bestimmung **giebt**, aber die Erfüllung derselben **in seinen Willen stellt**, so kann das gegenwärtige Verhältnifs seines Zustandes zu sei-

ner Bestimmung nicht Werk der Natur, sondern muss sein eigenes Werk seyn. Der Ausdruck dieses Verhältnisses in seiner Bildung gehört also nicht der Natur, sondern ihm selbst an, das ist, es ist ein persönlicher Ausdruck. Wenn wir also aus dem architektonischen Theil seiner Bildung erfahren, was die Natur mit ihm beabsichtet hat, so erfahren wir aus dem mimischen Theil derselben, was er selbst zu Erfüllung dieser Absicht gethan hat.

Bey der Gestalt des Menschen begnügen wir uns also nicht damit, dass sie uns bloss den allgemeinen Begriff der Menschheit, oder was etwa die Natur zu Erfüllung desselben an diesem Individuum wirkte, vor Augen stelle, denn das würde er mit jeder technischen Bildung gemein haben. Wir erwarten noch von seiner Gestalt, dass sie uns zugleich offenbare, in wie weit er in seiner Freyheit dem Naturzweck entgegen kam, d. i. dass sie Karakter zeige. In dem erstern Fall sieht man wohl, dass die Natur es mit ihm auf einen Menschen anlegte, aber nur aus dem zweyten ergiebt sich, ob er es wirklich geworden ist.

Die Bildung eines Menschen ist also nur in so weit seine Bildung, als sie mimisch ist;

aber auch so weit sie mimisch ist, ist sie sein. Denn, wenn gleich der gröſsere Theil dieser mimischen Züge, ja wenn gleich alle bloſser Ausdruck der Sinnlichkeit wären, und ihm also schon als bloſsem Thiere zukommen könnten, so war er bestimmt und fähig, die Sinnlichkeit durch seine Freyheit einzuschränken. Die Gegenwart solcher Züge beweiſst also den Nichtgebrauch jener Fähigkeit, und die Nichterfüllung jener Bestimmung; ist also eben so gewiſs moralisch sprechend, als die Unterlassung einer Handlung, welche die Pflicht gebietet, eine Handlung ist.

Von den sprechenden Zügen, die immer ein Ausdruck der Seele sind, muſs man die stummen Züge unterscheiden, die bloſs die plastische Natur, insofern sie von jedem Einfluſs der Seele unabhängig wirkt, in die menschliche Bildung zeichnet. Ich nenne diese Züge stumm, weil sie als unverständliche Chiffern der Natur von dem Karakter schweigen. Sie zeigen bloſs die Eigenthümlichkeit der Natur im Vortrag der Gattung, und reichen oft für sich allein schon hin, das Individuum zu unterscheiden, aber von der Person können sie nie etwas offenbaren. Für den Physiognomen sind diese stummen Züge keineswegs bedeutungsleer, weil der Physiognome nicht bloſs wissen will, was der Mensch

selbst

selbst aus sich gemacht, sondern auch, was die Natur für und gegen ihn gethan hat.

Es ist nicht so leicht, die Grenzen anzugeben, wo die stummen Züge aufhören, und die sprechenden beginnen. Die gleichförmig wirkende Bildungskraft und der gesetzlose Affekt streiten unaufhörlich um ihr Gebiet; und was die Natur mit unermüdeter stiller Thätigkeit erbaute, wird oft wieder umgerissen von der Freyheit, die gleich einem anschwellenden Strome über ihre Ufer tritt. Ein reger Geist verschaft sich auf alle körperlichen Bewegungen Einfluss, und kommt zuletzt mittelbar dahin, auch selbst die festen Formen der Natur, die dem Willen unerreichbar sind, durch die Macht des sympathetischen Spiels zu verändern. An einem solchen Menschen wird endlich alles Karakterzug, wie wir an manchen Köpfen finden, die ein langes Leben, ausserordentliche Schicksale und ein thätiger Geist völlig durchgearbeitet haben. Der plastischen Natur gehört an solchen Formen nur das Generische, die ganze Individualität der Ausführung aber der Person an; daher sagt man sehr richtig, dass an einer solchen Gestalt alles Seele sey.

Dagegen zeigen uns jene zugestützten Zöglinge der Regel, (die zwar die Sinnlichkeit zur

Ruhe bringen, aber die Menschheit nicht wecken kann) in ihrer flachen und ausdruckslosen Bildung überal nichts, als den Finger der Natur. Die geschäftlose Seele ist ein bescheidener Gast in ihrem Körper und ein friedlicher stiller Nachbar der sich selbst überlassenen Bildungskraft. Kein anstrengender Gedanke, keine Leidenschaft greift in den ruhigen Takt des physischen Lebens; nie wird der Bau durch das Spiel in Gefahr gesetzt, nie die Vegetation durch die Freyheit beunruhigt. Da die tiefe Ruhe des Geistes keine beträchtliche Konsumtion der Kräfte verursacht, so wird die Ausgabe nie die Einnahme übersteigen, vielmehr die thierische Oekonomie immer Ueberschuss haben. Für den schmalen Gehalt von Glückseligkeit, den sie ihm auswirft, macht der Geist den pünktlichen Hausverwalter der Natur, und sein ganzer Ruhm ist, ihr Buch in Ordnung zu halten. Geleistet wird also werden, was die Organisation immer leisten kann, und floriren wird das Geschäft der Ernährung und Zeugung. Ein so glückliches Einverständniss zwischen der Naturnothwendigkeit und der Freyheit kann der architektonischen Schönheit nicht anders als günstig seyn, und hier ist es auch, wo sie in ihrer ganzen Reinheit kann beobachtet werden. Aber die allgemeinen Naturkräfte führen, wie man weiss, einen ewi-

gen Krieg mit den besondern, oder den organischen, und die kunstreichste Technik wird endlich von der Kohäsion und Schwerkraft bezwungen. Daher hat auch die Schönheit des Baues, als bloßses Naturprodukt, ihre bestimmten Perioden der Blüthe, der Reife und des Verfalles, die das Spiel zwar beschleunigen, aber niemals verzögern kann; und ihr gewöhnliches Ende ist, dass die Masse allmählig über die Form Meister wird, und der lebendige Bildungstrieb in dem aufgespeicherten Stoff sich sein eigenes Grab bereitet. *)

*) Daher man auch mehrentheils finden wird, dass solche Schönheiten des Baues sich schon im mittlern Alter durch Obesität sehr merklich vergröbern, dass, anstatt jener kaum angedeuteten zarten Lineamente der Haut, sich Gruben einsenken und wurstförmige Falten aufwerfen, dass das Gewicht unvermerkt auf die Form Einfluss bekömmt, und das reizende mannichfache Spiel schöner Linien auf der Oberfläche sich in einem gleichförmig schwellenden Polster von Fette verliert. Die Natur nimmt wieder, was sie gegeben hat.

Ich bemerke beyläufig, dass etwas ähnliches zuweilen mit dem Genie vorgeht, welches überhaupt in

Ob indessen gleich kein *einzelner* stummer Zug Ausdruck des Geistes ist, so ist eine solche

seinem Ursprunge, wie in seinen Wirkungen mit der architektonischen Schönheit vieles gemein hat. Wie diese, so ist auch jenes ein blosses *Naturerzeugniss*, und nach der verkehrten Denkart der Menschen, die, was nach keiner Vorschrift nachzuahmen, und durch kein Verdienst zu erringen ist, gerade am höchsten schätzen, wird die Schönheit mehr als der Reiz, das Genie mehr als erworbene Kraft des Geistes bewundert. Beyde *Günstlinge der Natur* werden bey allen ihren Unarten (wodurch sie nicht selten ein Gegenstand verdienter Verachtung sind) als ein gewisser Geburtsadel, als eine höhere Kaste betrachtet, weil ihre Vorzüge von Naturbedingungen abhängig sind, und daher über alle Wahl hinaus liegen.

Aber wie es der architektonischen Schönheit ergeht, wenn sie nicht zeitig dafür Sorge trägt, sich an der *Grazie* eine Stütze und eine Stellvertreterin heranzuziehen, eben so ergeht es auch dem Genie, wenn es sich durch Grundsätze, Geschmack und Wissenschaft zu stärken verabsäumt. War seine ganze Ausstattung eine lebhafte und blühende Einbildungskraft (und die Natur

ſtumme Bildung doch im Ganzen karakteriſtiſch; und zwar aus eben dem Grunde, war-

kann nicht wohl andre als ſinnliche Vorzüge ertheilen) ſo mag es bey Zeiten darauf denken, ſich dieſes zweydeutigen Geſchenks durch den einzigen Gebrauch zu verſichern, wodurch Naturgaben Beſitzungen des Geiſtes werden können; dadurch, meyne ich, daſs es der Materie Form ertheilt; denn der Geiſt kann nichts, als was Form iſt, ſein eigen nennen. Durch keine verhältniſsmäſsige Kraft der Vernunft beherrſcht, wird die wildaufgeſchoſsene üppige Naturkraft über die Freyheit des Verſtandes hinauswachſen, und ſie eben ſo erſticken, wie bey der architektoniſchen Schönheit die Maſſe endlich die Form unterdrückt.

Die Erfahrung, denke ich, liefert hievon reichlich Belege, beſonders an denjenigen Dichter-Genien, die früher berühmt werden als ſie mündig ſind, und wo, wie bey mancher Schönheit, das ganze Talent oft die Jugend iſt. Iſt aber der kurze Frühling vorbey, und fragt man nach den Früchten, die er hoffen lieſs, ſo ſind es ſchwammigte und oft verkrüppelte Geburten, die ein miſsgeleiteter blinder Bildungstrieb erzeugte. Gerade da, wo man erwarten

um eine sinnlich sprechende es ist. Der Geist nehmlich soll thätig seyn und soll moralisch empfinden; und also zeugt es von seiner Schuld, wenn seine Bildung davon keine Spuren aufweist. Wenn uns also gleich der reine und schöne Ausdruck seiner Bestimmung in der Architektur seiner Gestalt mit Wohlgefallen und mit Ehrfurcht gegen die höchste Vernunft, als ihre Ursache, erfüllt, so werden beyde Empfindungen nur so lange ungemischt bleiben, als er uns blosse Naturerzeugung ist. Denken wir ihn uns aber als moralische Person, so sind wir berechtigt, einen Ausdruck derselben in seiner Gestalt zu erwarten, und schlägt diese Erwar-

kann, dass der Stoff sich zur Form veredelt und der bildende Geist in der Anschauung Ideen niedergelegt habe, sind sie, wie jedes andre Naturprodukt, der Materie anheim gefallen, und die vielversprechenden Meteore erscheinen als ganz gewöhnliche Lichter — wo nicht gar als noch etwas weniger. Denn die poetisirende Einbildungskraft sinkt zuweilen auch ganz zu dem Stoff zurück, aus dem sie sich losgewickelt hatte, und verschmäht es nicht, der Natur bey einem andern solidern Bildungswerk zu dienen, wenn es ihr mit der poetischen Zeugung nicht recht mehr gelingen will.

tung fehl, so wird Verachtung unausbleiblich erfolgen. Bloss organische Wesen sind uns ehrwürdig als Geschöpfe, der Mensch aber kann es uns nur als Schöpfer, (d. i. als Selbsturheber seines Zustandes) seyn. Er soll nicht bloss, wie die übrigen Sinnenwesen, die Strahlen fremder Vernunft zurückwerfen, wenn es gleich die Göttliche wäre, sondern er soll, gleich einem Sonnenkörper, von seinem eigenen Lichte glänzen.

Eine sprechende Bildung wird also von dem Menschen gefodert, sobald man sich seiner sittlichen Bestimmung bewusst wird; aber es muss zugleich eine Bildung seyn, die zu seinem Vortheile spricht, d. i. die eine, seiner Bestimmung gemässe Empfindungsart, eine moralische Fertigkeit, ausdrückt. Diese Anfoderung macht die Vernunft an die Menschenbildung.

Der Mensch ist aber als Erscheinung zugleich Gegenstand des Sinnes. Wo das moralische Gefühl Befriedigung findet, da will das ästhetische nicht verkürzt seyn, und die Uebereinstimmung mit einer Idee darf in der Erscheinung kein Opfer kosten. So streng also auch immer die Vernunft einen Ausdruck der Sittlichkeit fodert, so unnachlassslich fodert das Auge

Schönheit. Da diese beyden Foderungen an dasselbe Objekt, obgleich von verschiedenen Instanzen der Beurtheilung, ergehen, so muss auch durch eine und dieselbe Ursache für beider Befriedigung gesorgt seyn. Diejenige Gemüthsverfassung des Menschen, wodurch er am fähigsten wird, seine Bestimmung als moralische Person zu erfüllen, muss einen solchen Ausdruck gestatten, der ihm auch, als blosser Erscheinung, am vortheilhaftesten ist.“ Mit andern Worten: seine sittliche Fertigkeit muss sich durch Grazie offenbaren.

Hier ist es nun, wo die grosse Schwierigkeit eintritt. Schon aus dem Begriff moralischsprechender Bewegungen ergiebt sich, dass sie eine moralische Ursache haben müssen, die über die Sinnenwelt hinaus liegt; eben so ergiebt sich aus dem Begriffe der Schönheit, dass sie keine andre als sinnliche Ursache habe, und ein völlig freyer Natureffekt seyn oder doch so erscheinen müsse. Wenn aber der letzte Grund moralischsprechender Bewegungen nothwendig ausserhalb, der letzte Grund der Schönheit eben so nothwendig innerhalb der Sinnenwelt liegt, so scheint die Grazie, welche beydes verbinden soll, einen offenbaren Widerspruch zu enthalten.

Um ihn zu heben, wird man also annehmen müssen, „dafs die moralische Ursache im Gemüthe, die der Grazie zum Grunde liegt, in der von ihr abhängenden Sinnlichkeit gerade denjenigen Zustand nothwendig hervorbringe, der die Naturbedingungen des Schönen in sich enthält.“ Das Schöne setzt nehmlich, wie sich von allem Sinnlichen versteht, gewisse Bedingungen, und, in sofern es das Schöne ist, auch bloss sinnliche Bedingungen voraus. Dafs nun der Geist, (nach einem Gesetz, das wir nicht ergründen können) durch den Zustand, worinn er sich selbst befindet, der ihn begleitenden Natur den ihrigen vorschreibt, und dafs der Zustand moralischer Fertigkeit in ihm gerade derjenige ist, durch den die sinnlichen Bedingungen des Schönen in Erfüllung gebracht werden, dadurch macht er das Schöne möglich, und das allein ist seine Handlung. Dafs aber wirklich Schönheit daraus wird, das ist Folge jener sinnlichen Bedingungen, also freye Naturwirkung. Weil aber die Natur bey willkührlichen Bewegungen, wo sie als Mittel behandelt wird, um einen Zweck auszuführen, nicht wirklich frey heifsen kann, und weil sie bey den unwillkührlichen Bewegungen, die das Moralische ausdrücken, wiederum nicht frey heifsen kann, so ist die Freyheit, mit der sie sich in ihrer

Abhängigkeit von dem Willen demungeachtet äußert, eine Zulassung von Seiten des Geistes. Man kann also sagen, dass die Grazie eine Gunst sey, die das Sittliche dem Sinnlichen erzeigt, so wie die architektonische Schönheit als die Einwilligung der Natur zu ihrer technischen Form kann betrachtet werden.

Man erlaube mir diess durch eine bildliche Vorstellung zu erläutern. Wenn ein monarchischer Staat auf eine solche Art verwaltet wird, dass, obgleich alles nach eines Einzigen Willen geht, der einzelne Bürger sich doch überreden kann, dass er nach seinem eigenen Sinne lebe, und bloss seiner Neigung gehorche, so nennt man diess eine liberale Regierung. Man würde aber grosses Bedenken tragen, ihr diesen Nahmen zu geben, wenn entweder der Regent seinen Willen gegen die Neigung des Bürgers, oder der Bürger seine Neigung gegen den Willen des Regenten behauptete; denn in dem ersten Fall wäre die Regierung nicht liberal, in dem zweyten wäre sie gar nicht Regierung.

Es ist nicht schwer, die Anwendung davon auf die menschliche Bildung unter dem Regiment des Geistes zu machen. Wenn sich der Geist in der von ihm abhängenden sinnlichen Natur auf

eine ſelche Art äuſert, daſs ſie ſeinen Willen aufs treueſte ausrichtet und ſeine Empfindungen auf das ſprechendſte ausdrückt, ohne doch gegen die Anfoderungen zu verſtoſsen, welche der Sinn an ſie, als an Erſcheinungen, macht, ſo wird dasjenige entſtehen, was man Anmuth nennt. Man würde aber gleich weit entfernt ſeyn, es Anmuth zu nennen wenn entweder der Geiſt ſich in der Sinnlichkeit durch Zwang offenbarte, oder wenn dem freyen Effekt der Sinnlichkeit der Ausdruck des Geiſtes fehlte. Denn in dem erſten Fall wäre keine Schönheit vorhanden, in dem zweyten wäre es keine Schönheit des Spiels.

Es iſt alſo immer nur der überſinnliche Grund im Gemüthe, der die Grazie ſprechend, und immer nur ein bloſs ſinnlicher Grund in der Natur, der ſie ſchön macht. Es läſst ſich eben ſo wenig ſagen, daſs der Geiſt die Schönheit erzeuge, als man, im angeführten Fall, von dem Herrſcher ſagen kann, daſs er Freyheit hervorbringe; denn Freyheit kann man einem zwar laſſen, aber nicht geben.

So wie aber doch der Grund, warum ein Volk unter dem Zwang eines fremden Willens

sich frey fühlt, gröfstentheils in der Gesinnung des Herrschers liegt, und eine entgegengesetzte Denkart des Letztern jener Freyheit nicht sehr günstig seyn würde, eben so müssen wir auch die Schönheit der freyen Bewegungen in der sittlichen Beschaffenheit des sie diktirenden Geistes aufsuchen. Und nun entsteht die Frage, was diefs wohl für eine persönliche Beschaffenheit seyn mag, die den sinnlichen Werkzeugen des Willens die gröfsere Freyheit verstattet, und was für moralische Empfindungen sich am besten mit der Schönheit im Ausdruck vertragen?

Soviel leuchtet ein, dafs sich weder der Wille bey der absichtlichen, noch der Affekt bey der sympathetischen Bewegung, gegen die von ihm abhängende Natur als eine Gewalt verhalten dürfe, wenn sie ihm mit Schönheit gehorchen soll. Schon das allgemeine Gefühl der Menschen macht die Leichtigkeit zum Hauptkarakter der Grazie, und was angestrengt wird, kann niemals Leichtigkeit zeigen. Eben so leuchtet ein, dafs auf der andern Seite, die Natur sich gegen den Geist nicht als Gewalt verhalten dürfe, wenn ein schöner moralischer Ausdruck statt haben soll; denn wo die blofse Natur herrscht, da mufs die Menschheit verschwinden.

Es lassen sich in allem dreyerley Verhältnisse denken, in welchen der Mensch zu sich selbst d. i. sein sinnlicher Theil zu seinem vernünftigen, stehen kann. Unter diesen haben wir dasjenige aufzusuchen, welches ihn in der Erscheinung am besten kleidet, und dessen Darstellung Schönheit ist.

Der Mensch unterdrückt entweder die Foderungen seiner sinnlichen Natur, um sich den höhern Foderungen seiner vernünftigen gemäss zu verhalten; oder er kehrt es um, und ordnet den vernünftigen Theil seines Wesens dem sinnlichen unter, und folgt also bloss dem Stosse, womit ihn die Naturnothwendigkeit, gleich den andern Erscheinungen forttreibt; oder die Triebe des letztern setzen sich mit den Gesetzen des erstern in Harmonie, und der Mensch ist einig mit sich selbst.

Wenn sich der Mensch seiner reinen Selbstständigkeit bewusst wird, so stösst er alles von sich, was sinnlich ist, und nur durch diese Absonderung von dem Stoffe gelangt er zum Gefühl seiner rationalen Freyheit. Dazu aber wird, weil die Sinnlichkeit hartnäckig und kraftvoll widersteht, von seiner Seite eine merkliche Gewalt und grosse Anstrengung erfodert, ohne

welche es ihm unmöglich wäre, die Begierde von sich zu halten, und den nachdrücklich sprechenden Instinkt zum Schweigen zu bringen. Der so gestimmte Geist läfst die von ihm abhängende Natur, sowohl da, wo sie im Dienst seines Willens handelt, als da, wo sie seinem Willen vorgreifen will, erfahren, dafs er ihr Herr ist. Unter seiner strengen Zucht wird also die Sinnlichkeit unterdrückt erscheinen, und der innere Widerstand wird sich von aussen durch Zwang verrathen. Eine solche Verfassung des Gemüths kann also der Schönheit nicht günstig seyn, welche die Natur nicht anders als in ihrer Freyheit hervorbringt, und es wird daher auch nicht Grazie seyn können, wodurch die mit dem Stoffe kämpfende moralische Freyheit sich kenntlich macht.

Wenn hingegen der Mensch, unterjocht vom Bedürfnifs, den Naturtrieb ungebunden über sich herrschen läfst, so verschwindet mit seiner innern Selbstständigkeit auch jede Spur derselben in seiner Gestalt. Nur die Thierheit redet aus dem schwimmenden ersterbenden Auge, aus dem lüstern geöfneten Munde, aus der erstickten bebenden Stimme, aus dem kurzen geschwinden Athem, aus dem Zittern der Glieder, aus dem ganzen erschlaffenden Bau. Nachgelassen hat aller

Widerstand der moralischen Kraft, und die Natur in ihm ist in volle Freyheit gesetzt. Aber eben dieser gänzliche Nachlass der Selbstthätigkeit, der im Moment des sinnlichen Verlangens und noch mehr im Genuss zu erfolgen pflegt, setzt augenblicklich auch die rohe Materie in Freyheit, die durch das Gleichgewicht der thätigen und leidenden Kräfte bisher gebunden war. Die todten Naturkräfte fangen an, über die lebendigen der Organisation die Oberhand zu bekommen, die Form von der Masse, die Menschheit von gemeiner Natur unterdrückt zu werden. Das Seelestrahlende Auge wird matt, oder quillt auch gläsern und stier aus seiner Höhlung hervor, der feine Inkarnat der Wangen verdickt sich zu einer groben und gleichförmigen Tüncherfarbe, der Mund wird zur blossen Oefnung, denn seine Form ist nicht mehr Folge der wirkenden sondern der nachlassenden Kräfte, die Stimme und der seufzende Athem sind nichts als Hauche, wodurch die beschwerte Brust sich erleichtern will, und die nun bloss ein mechanisches Bedürfniss, keine Seele verrathen. Mit einem Worte: bey der Freyheit, welche die Sinnlichkeit sich selbst nimmt, ist an keine Schönheit zu denken. Die Freyheit der Formen, die der sittliche Wille bloss eingeschränkt hatte, überwältigt der grobe Stoff, welcher stets

soviel Feld gewinnt, als dem Willen entrissen wird.

Ein Mensch in diesem Zustand empört nicht bloss den moralischen Sinn, der den Ausdruck der Menschheit unnachlassslich fodert; auch der ästhetische Sinn, der sich nicht mit dem blossen Stoffe befriedigt, sondern in der Form ein freyes Vergnügen sucht, wird sich mit Ekel von einem solchen Anblick abwenden, bey welchem nur die Begierde ihre Rechnung finfinden kann.

Das erste dieser Verhältnisse zwischen beiden Naturen im Menschen erinnert an eine Monarchie, wo die strenge Aufsicht des Herrschers jede freye Regung im Zaum hält; das zweyte an eine wilde Ochlokratie, wo der Bürger durch Aufkündigung des Gehorsams gegen den rechtmässigen Oberherrn so wenig frey, als die menschliche Bildung, durch Unterdrückung der moralischen Selbstthätigkeit, schön wird; vielmehr nur dem brutaleren Despotismus der untersten Klassen, wie hier die Form der Masse, anheimfällt. So wie die Freyheit zwischen dem gesetzlichen Druck und der Anarchie mitten inne liegt, so werden wir jetzt auch die Schönheit zwischen der Würde, als dem Ausdruck

des herrschenden Geistes, und der **Wollust**, als dem Ausdruck des herrschenden Triebes, in der Mitte finden.

Wenn nehmlich weder **die über die Sinnlichkeit herrschende Vernunft**, noch **die über die Vernunft herrschende Sinnlichkeit** sich mit Schönheit des Ausdrucks vertragen, so wird (denn es giebt keinen vierten Fall) so wird derjenige Zustand des Gemüths, wo **Vernunft und Sinnlichkeit** — Pflicht und Neigung — **zusammenstimmen**, die Bedingung seyn, unter der die Schönheit des Spiels erfolgt.

Um ein Objekt der Neigung werden zu können, muss der Gehorsam gegen die Vernunft einen Grund des Vergnügens abgeben, denn nur durch Lust und Schmerz wird der Trieb in Bewegung gesetzt. In der gewöhnlichen Erfahrung ist es zwar umgekehrt, und das Vergnügen ist der Grund, warum man vernünftig handelt. Dass die Moral selbst endlich aufgehört hat, diese Sprache zu reden, hat man dem unsterblichen Verfasser der Kritik zu verdanken, dem der Ruhm gebührt, die gesunde Vernunft aus der philosophierenden wieder hergestellt zu haben.

Aber so wie die Grundsätze dieses Weltweisen von ihm selbst, und auch von andern, pflegen vorgestellt zu werden, so ist die Neigung eine sehr zweydeutige Gefährtin des Sittengefühls, und das Vergnügen eine bedenkliche Zugabe zu moralischen Bestimmungen. Wenn der Glückseligkeitstrieb auch keine blinde Herrschaft über den Menschen behauptet, so wird er doch bey dem sittlichen Wahlgeschäfte gerne mitsprechen wollen, und so der Reinheit des Willens schaden, der immer nur dem Gesetze und nie dem Triebe folgen soll. Um also völlig sicher zu seyn, dass die Neigung nicht mit bestimmte, sieht man sie lieber im Krieg, als im Einverständniss mit dem Vernunftgesetze, weil es gar zu leicht seyn kann, dass ihre Fürsprache allein ihm seine Macht über den Willen verschaffte. Denn da es beym Sittlichhandeln nicht auf die Gesetzmässigkeit der Thaten, sondern einzig nur auf die Pflichtmässigkeit der Gesinnungen ankommt, so legt man mit Recht keinen Werth auf die Betrachtung, dass es für die erste gewöhnlich vortheilhafter sey, wenn sich die Neigung auf Seiten der Pflicht befindet. Soviel scheint also wohl gewiss zu seyn, dass der Beyfall der Sinnlichkeit, wenn er die Pflichtmässigkeit des Willens auch nicht verdächtig macht, doch wenigstens nicht im Stand ist, sie zu ver-

bürgen. Der sinnliche Ausdruck dieses Beyfalls in der Grazie, wird also für die Sittlichkeit der Handlung, bey der er angetroffen wird, nie ein hinreichendes und gültiges Zeugniss ablegen, und aus dem schönen Vortrag einer Gesinnung oder Handlung wird man nie ihren moralischen Werth erfahren.

Bis hieher glaube ich, mit den Rigoristen der Moral vollkommen einstimmig zu seyn, aber ich hoffe dadurch noch nicht zum Latitudinarier zu werden, dass ich die Ansprüche der Sinnlichkeit, die im Felde der reinen Vernunft, und bey der moralischen Gesetzgebung, völlig zurückgewiesen sind, im Feld der Erscheinung, und bey der wirklichen Ausübung der Sittenpflicht, noch zu behaupten versuche.

So gewiss ich nehmlich überzeugt bin — und eben darum, weil ich es bin — dass der Antheil der Neigung an einer freyen Handlung für die reine Pflichtmässigkeit dieser Handlung nichts beweisst, so glaube ich eben daraus folgern zu können, dass die sittliche Vollkommenheit des Menschen gerade nur aus diesem Antheil seiner Neigung an seinem moralischen Handeln erhellen kann. Der Mensch nehmlich ist nicht dazu bestimmt, einzelne sittliche Handlungen zu

verrichten, sondern ein sittliches Wesen zu seyn. Nicht Tugenden sondern die Tugend ist seine Vorschrift, und Tugend ist nichts anders „als eine Neigung zu der Pflicht.“ Wie sehr also auch Handlungen aus Neigung und Handlungen aus Pflicht in objektivem Sinne einander entgegen stehen, so ist diess doch in subjektivem Sinn nicht also, und der Mensch darf nicht nur, sondern soll Lust und Pflicht in Verbindung bringen; er soll seiner Vernunft mit Freuden gehorchen. Nicht um sie wie eine Last wegzuwerfen, oder wie eine grobe Hülle von sich abzustreifen, nein, um sie aufs innigste mit seinem höhern Selbst zu vereinbaren, ist seiner reinen Geisternatur eine sinnliche beygesellt. Dadurch schon, dass sie ihn zum vernünftig sinnlichen Wesen, d. i. zum Menschen machte, kündigte ihm die Natur die Verpflichtung an, nicht zu trennen, was sie verbunden hat, auch in den reinsten Aeusserungen seines göttlichen Theiles den sinnlichen nicht hinter sich zu lassen, und den Triumph des einen nicht auf Unterdrückung des andern zu gründen. Erst alsdann, wenn sie aus seiner gesammten Menschheit als die vereinigte Wirkung beider Principien, hervorquillt, wenn sie ihm zur Natur geworden ist, ist seine sittliche Denkart geborgen, denn so lange der sittliche Geist noch

Gewalt anwendet, so muſs der Naturtrieb ihm noch Macht entgegen zu setzen haben. Der bloſs niedergeworfene Feind kann wieder aufstehen, aber der versöhnte ist wahrhaft überwunden.

In der Kantischen Moralphilosophie ist die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurück schreckt, und einen schwachen Verstand leicht versuchen könnte, auf dem Wege einer finstern und mönchischen Ascetik die moralische Vollkommenheit zu suchen. Wie sehr sich auch der groſse Weltweise gegen diese Miſsdeutung zu verwahren suchte, die seinem heitern und freyen Geist unter allen gerade die empörendste seyn muſs, so hat er, deucht mir, doch selbst durch die strenge und grelle Entgegensetzung beider auf den Willen des Menschen wirkenden Prinzipien, einen starken (obgleich bey seiner Absicht vielleicht kaum zu vermeidenden) Anlaſs dazu gegeben. Ueber die Sache selbst kann, nach den von ihm geführten Beweisen, unter denkenden Köpfen, die überzeugt seyn wollen, kein Streit mehr seyn, und ich wüſste kaum, wie man nicht lieber sein ganzes Menschseyn aufgeben, als über diese Angelegenheit ein anderes Resultat von der Vernunft erhalten wollte. Aber so rein er bey Un-

terſuchung der Wahrheit zu Werke gieng, und ſo ſehr ſich hier alles aus bloſs objektiven Gründen erklärt, ſo ſcheint ihn doch in Darſtellung der gefundenen Wahrheit eine mehr ſubjektive Maxime geleitet zu haben, die, wie ich glaube, aus den Zeitumſtänden nicht ſchwer zu erklären iſt.

So wie er nehmlich die Moral ſeiner Zeit, im Syſteme und in der Ausübung, vor ſich fand, ſo muſste ihn auf der einen Seite ein grober Materialismus in den moraliſchen Prinzipien empören, den die unwürdige Gefälligkeit der Philoſophen dem ſchlaffen Zeitkarakter zum Kopfküſsen untergelegt hatte. Auf der andern Seite muſste ein nicht weniger bedenklicher Perfektionsgrundſatz, der, um eine abſtrakte Idee von allgemeiner Weltvollkommenheit zu realiſiren, über die Wahl der Mittel nicht ſehr verlegen war, ſeine Aufmerkſamkeit erregen. Er richtete alſo dahin, wo die Gefahr am meiſten erklärt, und die Reform am dringendſten war, die ſtärkſte Kraft ſeiner Gründe, und machte es ſich zum Geſetze, die Sinnlichkeit ſowohl da, wo ſie mit frecher Stirne dem Sittengefühl Hohn ſpricht, als in der impoſanten Hülle moraliſch löblicher Zwecke, worein beſonders ein gewiſser enthuſiaſtiſcher Ordensgeiſt ſie zu verſtecken weiſs,

ohne Nachsicht zu verfolgen. Er hatte nicht die Unwissenheit zu belehren, sondern die Verkehrtheit zurecht zu weisen. Erschütterung foderte die Kur, nicht Einschmeichelung und Ueberredung; und je härter der Abstich war, den der Grundsatz der Wahrheit mit den herrschenden Maximen machte, desto mehr konnte er hoffen, Nachdenken darüber zu erregen. Er ward der Drako seiner Zeit, weil sie ihm eines Solons noch nicht werth und empfänglich schien. Aus dem Sanktuarium der reinen Vernunft brachte er das fremde und doch wieder so bekannte Moralgesetz, stellte es in seiner ganzen Heiligkeit aus vor dem entwürdigten Jahrhundert, und fragte wenig darnach, ob es Augen gibt, die seinen Glanz nicht vertragen.

Womit aber hatten es die Kinder des Hauses verschuldet, dass er nur für die Knechte sorgte? Weil oft sehr unreine Neigungen den Nahmen der Tugend usurpiren, musste darum auch der uneigennützige Affekt in der edelsten Brust verdächtig gemacht werden? Weil der moralische Weichling dem Gesetz der Vernunft gern eine Laxität geben möchte, die es zu einem Spielwerk seiner Konvenienz macht, musste ihm darum eine Rigidität beygelegt werden, die die kraftvollste Aeusserung morali-

ſcher Freyheit nur in eine rühmlichere Art von Knechtſchaft verwandelt? Denn hat wohl der wahrhaft ſittliche Menſch eine freyere Wahl zwiſchen Selbſtachtung und Selbſtverwerfung, als der Sinnenſklave zwiſchen Vergnügen und Schmerz? Iſt dort etwa weniger Zwang für den reinen Willen, als hier für den verdorbenen? Muſste ſchon durch die *imperatife* Form des Moralgeſetzes die Menſchheit angeklagt und erniedriget werden, und das erhabenſte Dokument ihrer Gröſse zugleich die Urkunde ihrer Gebrechlichkeit ſeyn? War es wohl bey dieſer imperatifen Form zu vermeiden, daſs eine Vorſchrift, die ſich der Menſch als Vernunftweſen ſelbſt gibt, die deswegen allein für ihn bindend, und dadurch allein mit ſeinem Freyheitsgefühle verträglich iſt, nicht den Schein eines fremden und poſitiven Geſetzes annahm — einen Schein, der durch ſeinen *radikalen* Hang, demſelben entgegen zu handeln (wie man ihm Schuld giebt) ſchwerlich vermindert werden dürfte! *)

Es iſt für moraliſche Wahrheiten gewiſs nicht vortheilhaft, Empfindungen *gegen* ſich zu ha-

*) Siehe das Glaubensbekenntniſs des V. d. K. von der menſchlichen Natur in ſeiner neueſten Schrift: *Die Offenbarung in den Grenzen der Vernunft.* Erſter Abſchnitt.

ben, die der Mensch ohne Erröthen sich gestehen darf. Wie sollen sich aber die Empfindungen der Schönheit und Freyheit mit dem austeren Geist eines Gesetzes vertragen, das ihn mehr durch Furcht als durch Zuversicht leitet, das ihn, den die Natur doch vereinigte, stets zu vereinzeln strebt, und nur dadurch, dass es ihm Mistrauen gegen den einen Theil seines Wesens erweckt, sich der Herrschaft über den andern versichert. Die menschliche Natur ist ein verbundeneres Ganze in der Wirklichkeit, als es dem Philosophen, der nur durch Trennen was vermag, erlaubt ist, sie erscheinen zu lassen. Nimmermehr kann die Vernunft Affekte als ihrer unwerth verwerfen, die das Herz mit Freudigkeit bekennt, und der Mensch da, wo er moralisch gesunken wäre, nicht wohl in seiner eigenen Achtung steigen. Wäre die sinnliche Natur im Sittlichen immer nur die unterdrückte und nie die mitwirkende Parthey, wie könnte sie das ganze Feuer ihrer Gefühle zu einem Triumph hergeben, der über sie selbst gefeyert wird? Wie könnte sie eine so lebhafte Theilnehmerin an dem Selbstbewufstseyn des reinen Geistes seyn, wenn sie sich nicht endlich so innig an ihn anschliessen könnte, dass selbst der analytische Verstand sie nicht ohne Gewaltthätigkeit mehr von ihm trennen kann.

Der Wille hat ohnehin einen unmittelbarern Zusammenhang mit dem Vermögen der Empfindungen als dem der Erkenntniſs, und es wäre in manchen Fällen schlimm, wenn er sich bey der reinen Vernunft erst orientiren müſste. Es erweckt mir kein gutes Vorurtheil für einen Menschen, wenn er der Stimme des Triebes so wenig trauen darf, daſs er gezwungen ist, ihn jedesmal erst vor dem Grundsatze der Moral abzuhören; vielmehr achtet man ihn hoch, wenn er sich demselben, ohne Gefahr, durch ihn miſsgeleitet zu werden, mit einer gewissen Sicherheit vertraut. Denn das beweiſst, daſs beide Principien in ihm sich schon in derjenigen Uebereinstimmung befinden, welche das Siegel der vollendeten Menschheit, und dasjenige ist, was man unter einer schönen Seele verstehet.

Eine schöne Seele nennt man es, wenn sich das sittliche Gefühl aller Empfindungen des Menschen endlich bis zu dem Grad versichert hat, daſs es dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf, und nie Gefahr läuft, mit den Entscheidungen desselben im Widerspruch zu stehen. Daher sind bey einer schönen Seele die einzelnen Handlungen eigentlich nicht sittlich, sondern der ganze Charakter ist es. Man kann ihr auch keine einzige darunter zum Ver-

dienſt anrechnen, weil eine Befriedigung des Triebes nie verdienſtlich heiſsen kann. Die ſchöne Seele hat kein andres Verdienſt, als daſs ſie iſt. Mit einer Leichtigkeit, als wenn bloſs der Inſtinkt aus ihr handelte, übt ſie der Menſchheit peinlichſte Pflichten aus, und das heldenmüthigſte Opfer, das ſie dem Naturtriebe abgewinnt, fällt, wie eine freywillige Wirkung eben dieſes Triebs, in die Augen. Daher weiſs ſie ſelbſt auch niemals um die Schönheit ihres Handelns, und es fällt ihr nicht mehr ein, daſs man anders handeln und empfinden könnte; dagegen ein ſchulgerechter Zögling der Sittenregel, ſo wie das Wort des Meiſters ihn fodert, jeden Augenblick bereit ſeyn wird, vom Verhältniſs ſeiner Handlungen zum Geſetz die ſtrengſte Rechnung abzulegen. Das Leben des Letztern wird einer Zeichnung gleichen, worinn man die Regel durch harte Striche angedeutet ſieht, und an der allenfalls ein Lehrling die Prinzipien der Kunſt lernen könnte. Aber in einem ſchönen Leben ſind, wie in einem Titianiſchen Gemählde, alle jene ſchneidenden Grenzlinien verſchwunden, und doch tritt die ganze Geſtalt nur deſto wahrer, lebendiger, harmoniſcher hervor.

In einer ſchönen Seele iſt es alſo, wo Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung harmo

niren, und Grazie ist ihr Ausdruck in der Erscheinung. Nur im Dienst einer schönen Seele kann die Natur zugleich Freyheit besitzen und ihre Form bewahren, da sie erstere unter der Herrschaft eines strengen Gemüths, letztere unter der Anarchie der Sinnlichkeit einbüſst. Eine schöne Seele gieſst auch über eine Bildung, der es an architektonischer Schönheit mangelt, eine unwiderstehliche Grazie aus, und oft sieht man sie selbst über Gebrechen der Natur triumphiren. Alle Bewegungen, die von ihr ausgehen, werden leicht, sanft und dennoch belebt seyn. Heiter und frey wird das Auge strahlen, und Empfindung wird in demselben glänzen. Von der Sanftmuth des Herzens wird der Mund eine Grazie erhalten, die keine Verstellung erkünsteln kann. Keine Spannung wird in den Minen, kein Zwang in den willkührlichen Bewegungen zu bemerken seyn, denn die Seele weiſs von keinem. Musik wird die Stimme seyn, und mit dem reinen Strom ihrer Modulationen das Herz bewegen. Die architektonische Schönheit kann Wohlgefallen, kann Bewunderung, kann Erstaunen erregen, aber nur die Anmuth wird hinreiſsen. Die Schönheit hat A n b e t e r, L i e b h a b e r hat nur die Grazie; denn wir huldigen dem Schöpfer, und lieben den Menschen.

Man wird, im Ganzen genommen, die Anmuth mehr bey dem **weiblichen** Geschlecht (die Schönheit vielleicht mehr bey dem männlichen,) finden, wovon die Ursache nicht weit zu suchen ist. Zur Anmuth muſs sowohl der körperliche Bau, als der Charakter beytragen; jener durch seine Biegsamkeit Eindrücke anzunehmen und ins Spiel gesetzt zu werden, dieser durch die sittliche Harmonie der Gefühle. In beydem war die Natur dem Weibe günstiger als dem Manne.

Der zärtere weibliche Bau empfängt jeden Eindruck schneller und läſst ihn schneller wieder verschwinden. Feste Constitutionen kommen nur durch einen Sturm in Bewegung, und wenn starke Muskeln angezogen werden, so können sie die Leichtigkeit nicht zeigen, die zur Grazie erfodert wird. Was in einem weiblichen Gesicht noch schöne Empfindsamkeit ist, würde in einem männlichen schon Leiden ausdrücken. Die zarte Fiber des Weibes neigt sich wie dünnes Schilfrohr unter dem leisesten Hauch des Affekts. In leichten und lieblichen Wellen gleitet die Seele über das sprechende Angesicht, das sich bald wieder zu einem ruhigen Spiegel ebnet.

Auch der Beytrag, den die Seele zu der Grazie geben muſs, kann bey dem Weibe leichter

als bey dem Manne erfüllt werden. Selten wird ſich der weibliche Charakter zu der höchſten Idee ſittlicher Reinheit erheben, und es ſelten weiter als zu *affektionirten* Handlungen bringen. Er wird der Sinnlichkeit oſt mit heroiſcher Stärke, aber nur *durch* die Sinnlichkeit widerſtehen. Weil nun die Sittlichkeit des Weibes gewöhnlich auf Seiten der Neigung iſt, ſo wird es ſich in der Erſcheinung eben ſo ausnehmen, als wenn die Neigung auf Seiten der Sittlichkeit wäre. Anmuth wird alſo der Ausdruck der weiblichen Tugend ſeyn, der ſehr oft der männlichen fehlen dürſte.

Würde.

So wie die Anmuth der Ausdruck einer schönen Seele ist, so ist Würde der Ausdruck einer erhabenen Gesinnung.

Es ist dem Menschen zwar aufgegeben, eine innige Uebereinstimmung zwischen seinen beyden Naturen zu stiften, immer ein harmonirendes Ganze zu seyn, und mit seiner vollstimmigen ganzen Menschheit zu handeln. Aber diese Charakterschönheit, die reifste Frucht seiner Humanität, ist bloss eine Idee, welcher gemäss zu werden er mit anhaltender Wachsamkeit streben, aber die er bey aller Anstrengung nie ganz erreichen kann.

Der Grund, warum er es nicht kann, ist die unveränderliche Einrichtung seiner Natur; es sind die physischen Bedingungen seines Daseyns selbst, die ihn daran verhindern.

Um nehmlich seine Existenz in der Sinnenwelt, die von Naturbedingungen abhängt, sicher zu stellen, musste der Mensch, da er, als ein Wesen, das sich nach Willkühr verändern kann, für seine Erhaltung selbst zu sorgen hat, zu

Handlungen vermocht werden, wodurch jene physischen Bedingungen seines Daseyns erfüllt, und wenn sie aufgehoben sind, wieder hergestellt werden können. Obgleich aber die Natur diese Sorge, die sie in ihren vegetabilischen Erzeugungen ganz allein über sich nimmt, ihm selbst übergeben musste, so durfte doch die Befriedigung eines so dringenden Bedürfnisses, wo es sein und seines Geschlechts ganzes Daseyn gilt, seiner ungewissen Einsicht nicht anvertraut werden. Sie zog also diese Angelegenheit, die dem Innhalte nach in ihr Gebiet gehört, auch der Form nach in dasselbe, indem sie in die Bestimmungen der Willkühr Nothwendigkeit legte. So entstand der Naturtrieb, der nichts anders ist, als eine Naturnothwendigkeit durch das Medium der Empfindung.

Der Naturtrieb bestürmt das Empfindungsvermögen durch die gedoppelte Macht von Schmerz und Vergnügen; durch Schmerz, wo er Befriedigung fodert, durch Vergnügen, wo er sie findet.

Da einer Naturnothwendigkeit nichts abzudingen ist, so muss auch der Mensch, seiner Freyheit ungeachtet, empfinden, was die Natur ihn empfinden lassen will, und je nachdem die

Empfin-

Empfindung Schmerz oder Lust ist, so muss bey ihm eben so unabänderlich Verabscheuung oder Begierde erfolgen. In diesem Punkte steht er dem Thiere vollkommen gleich, und der starkmüthigste Stoiker fühlt den Hunger eben so empfindlich und verabscheut ihn eben so lebhaft, als der Wurm zu seinen Füssen.

Jetzt aber fängt der grosse Unterschied an. Auf die Begierde und Verabscheuung erfolgt bey dem Thiere eben so nothwendig Handlung, als Begierde auf Empfindung, und Empfindung auf den äussern Eindruck erfolgte. Es ist hier eine stetig fortlaufende Kette, wo jeder Ring nothwendig in den andern greift. Bey dem Menschen ist noch eine Instanz mehr, nehmlich der Wille, der als ein übersinnliches Vermögen weder dem Gesetz der Natur, noch dem der Vernunft, so unterworfen ist, dass ihm nicht vollkommen freye Wahl bliebe, sich entweder nach diesem oder nach jenem zu richten. Das Thier muss streben den Schmerz loss zu seyn, der Mensch kann sich entschliessen, ihn zu behalten.

Der Wille des Menschen ist ein erhabener Begriff, auch dann, wenn man auf seinen moralischen Gebrauch nicht achtet. Schon der blosse

Wille erhebt den Menschen über die Thierheit; der moralische erhebt ihn zur Gottheit. Er muss aber jene zuvor verlassen haben, eh' er sich dieser nähern kann; daher ist es kein geringer Schritt zur moralischen Freyheit des Willens, durch Brechung der Naturnothwendigkeit in sich, auch in gleichgültigen Dingen, den blossen Willen zu üben.

Die Gesetzgebung der Natur hat Bestand bis zum Willen, wo sie sich endigt, und die vernünftige anfängt. Der Wille steht hier zwischen beyden Gerichtsbarkeiten, und es kommt ganz auf ihn selbst an, von welcher er das Gesetz empfangen will; aber er steht nicht in gleichem Verhältniss gegen beyde. Als Naturkraft ist er gegen die eine, wie gegen die andere, frey; das heisst, er muss sich weder zu dieser noch zu jener schlagen. Er ist aber nicht frey, als moralische Kraft, das heisst, er soll sich zu der vernünftigen schlagen. Gebunden ist er an keine, aber verbunden ist er dem Gesetz der Vernunft. Er gebraucht also seine Freyheit wirklich, wenn er gleich der Vernunft widersprechend handelt, aber er gebraucht sie unwürdig, weil er ungeachtet seiner Freyheit doch nur innerhalb der Natur stehen bleibt, und zu der Operation des blossen Triebs gar

keine Realität hinzu thut; denn aus Begierde wollen heisst nur umständlicher begehren *).

Die Gesetzgebung der Natur durch den Trieb kann mit der Gesetzgebung der Vernunft aus Prinzipien in Streit gerathen, wenn der Trieb zu seiner Befriedigung eine Handlung fodert, die dem moralischen Grundsatz zuwider läuft. In diesem Fall ist es unwandelbare Pflicht für den Willen, die Foderung der Natur dem Ausspruch der Vernunft nachzusetzen, da Naturgesetze nur bedingungsweise, Vernunftgesetze aber schlechterdings und unbedingt verbinden.

Aber die Natur behauptet mit Nachdruck ihre Rechte, und da sie niemals willkührlich fodert, so nimmt sie, unbefriedigt, auch keine Foderung zurück. Weil von der ersten Ursache an, wodurch sie in Bewegung gebracht wird, bis zu dem Willen, wo ihre Gesetzgebung aufhört, alles in ihr streng nothwendig ist, so kann sie rückwärts nicht nachgeben, sondern muss vorwärts gegen den Willen drängen, bey

*) Man lese über diese Materie die aller Aufmerksamkeit würdige Theorie des Willens im zweyten Theil der Reinholdischen Briefe.

dem die Befriedigung ihres Bedürfnisses steht. Zuweilen scheint es zwar, als ob sie sich ihren Weg verkürzte, und, ohne zuvor ihr Gesuch vor den Willen zu bringen, unmittelbare Kausalität für die Handlung hätte, durch die ihrem Bedürfnisse abgeholfen wird. In einem solchen Falle, wo der Mensch dem Triebe nicht blofs freyen Lauf liefse, sondern wo der Trieb diesen Lauf selbst nähme, würde der Mensch auch nur Thier seyn; aber es ist sehr zu zweifeln, ob dieses jemals sein Fall seyn kann, und wenn er es wirklich wäre, ob diese blinde Macht seines Triebes nicht ein Verbrechen seines Willens ist.

Das Begehrungsvermögen dringt also auf Befriedigung, und der Wille wird aufgefodert, ihm diese zu verschaffen. Aber der Wille soll seine Bestimmungsgründe von der Vernunft empfangen, und nur nach demjenigen, was diese erlaubt oder vorschreibt, seine Entschliefsung fassen. Wendet sich nun der Wille wirklich an die Vernunft, ehe er das Verlangen des Triebes genehmigt, so handelt er sittlich; entscheidet er aber unmittelbar, so handelt er sinnlich *).

*) Man darf aber diese Anfrage des Willens bey der Vernunft nicht mit derjenigen verwechseln

So oft alſo die Natur eine Foderung macht, und den Willen durch die blinde Gewalt des Affekts überraſchen will, kommt es dieſem zu, ihr ſo lange Stillſtand zu gebieten, bis die Vernunft geſprochen hat. Ob der Ausſpruch der Vernunft **für** oder **gegen** das Intereſſe der Sinnlichkeit ausfallen werde, das iſt, was er jetzt *noch nicht* wiſſen kann; eben deswegen aber muſs er dieſes Verfahren in jedem Affekt ohne Unterſchied beobachten, und der Natur, in jedem Falle, wo ſie der **anfangende** Theil iſt, die unmittelbare Kauſalität verſagen. Dadurch allein, daſs er die Gewalt der Begierde bricht, die mit Vorſchnelligkeit ihrer Befriedigung zueilt, und die Inſtanz des Willens lieber ganz vorbey gehen möchte, zeigt der Menſch ſeine Selbſtſtändigkeit, und beweiſst ſich als ein moraliſches Weſen, welches nie bloſs begehren oder bloſs verabſcheuen, ſondern ſeine Verabſcheuung und Begierde jederzeit **wollen** muſs.

wo ſie über die **Mittel** zu Befriedigung einer Begierde erkennen ſoll. Hier iſt nicht davon die Rede, wie die Befriedigung zu **erlangen**, ſondern ob ſie zu **geſtatten** iſt. Nur das letzte gehört ins Gebiet der Moralität; das erſte gehört zur Klugheit.

Aber schon die bloſse Anfrage bey der Vernunft iſt eine Beeinträchtigung der Natur, die in ihrer eigenen Sache kompetente Richterinn iſt, und ihre Ausſprüche keiner neuen und auswärtigen Inſtanz unterworfen ſehen will. Jener Willensakt, der die Angelegenheit des Begehrungsvermögens vor das ſittliche Forum bringt, iſt alſo im eigentlichen Sinn *naturwidrig*, weil er das Nothwendige wieder zufällig macht, und Geſetzen der Vernunft die Entſcheidung in einer Sache anheim ſtellt, wo nur Geſetze der Natur ſprechen können und auch wirklich geſprochen haben. Denn ſo wenig die reine Vernunſt in ihrer moraliſchen Geſetzgebung darauf Rückſicht nimmt, wie der Sinn wohl ihre Entſcheidungen aufnehmen möchte, eben ſo wenig richtet ſich die Natur in ihrer Geſetzgebung darnach, wie ſie es einer reinen Vernunft recht machen möchte. In jeder von beyden gilt eine andre Nothwendigkeit, die aber keine ſeyn würde, wenn es der einen erlaubt wäre, willkührliche Veränderungen in der andern zu treffen. Daher kann auch der tapferſte Geiſt bey allem Widerſtande, den er gegen die Sinnlichkeit ausübt, nicht die Empfindung ſelbſt, nicht die Begierde ſelbſt unterdrücken, ſondern ihr bloſs den Einfluſs auf ſeine Willensbeſtimmungen verweigern; *entwaffnen* kann er den

Trieb durch moralische Mittel, aber nur durch natürliche ihn besänftigen. Er kann durch seine selbstständige Kraft zwar verhindern, dass Naturgesetze für seinen Willen nicht zwingend werden, aber an diesen Gesetzen selbst kann er schlechterdings nichts verändern.

In Affekten also „wo die Natur (der Trieb) zuerst handelt und den Willen entweder ganz zu umgehen oder ihn gewaltsam auf ihre Seite zu ziehen strebt, kann sich die Sittlichkeit des Karakters nicht anders, als durch Widerstand offenbaren, und dass der Trieb die Freyheit des Willens nicht einschränke, nur durch Einschränkung des Triebes verhindern." Uebereinstimmung mit dem Vernunftgesetz ist also im Affekte nicht anders möglich, als durch einen Widerspruch mit den Foderungen der Natur. Und da die Natur ihre Foderungen, aus sittlichen Gründen, nie zurücknimmt, folglich auf ihrer Seite alles sich gleich bleibt, wie auch der Wille sich in Ansehung ihrer verhalten mag, so ist hier keine Zusammenstimmung zwischen Neigung und Pflicht, zwischen Vernunft und Sinnlichkeit möglich, so kann der Mensch hier nicht mit seiner ganzen harmonirenden Natur, sondern ausschliessungsweise nur mit seiner vernünftigen handeln. Er handelt also in diesen Fällen

auch nicht *moraliſch ſchön*, weil an der Schönheit der Handlung auch die Neigung nothwendig Theil nehmen muſs, die hier vielmehr widerſtreitet. Er handelt aber *moraliſch groſs*, weil alles das, und das allein groſs iſt, was von einer Ueberlegenheit des höhern Vermögens über das ſinnliche Zeugniſs gibt.

Die *ſchöne* Seele muſs ſich alſo im Affekt in eine *erhabene* verwandeln, und das iſt der untrügliche Probierſtein, wodurch man ſie von dem *guten Herzen* oder der *Temperamentstugend* unterſcheiden kann. Iſt bey einem Menſchen die Neigung nun darum auf Seiten der Gerechtigkeit, weil die Gerechtigkeit ſich glücklicherweiſe auf Seiten der Neigung befindet, ſo wird der Naturtrieb im Affekt eine vollkommene Zwangsgewalt über den Willen ausüben, und, wo ein Opfer nöthig iſt, ſo wird es die Sittlichkeit und nicht die Sinnlichkeit treffen. War es hingegen die Vernunft ſelbſt, die, wie bey einem ſchönen Karakter der Fall iſt, die Neigungen in *Pflicht nahm*, und der Sinnlichkeit das Steuer *nur anvertraute*, ſo wird ſie es in demſelben Moment zurücknehmen, als der Trieb ſeine Vollmacht misbrauchen will. Die Temperamentstugend ſinkt alſo im Affekt zum bloſsen Naturprodukt her-

ab; die ſchöne Seele geht ins heroiſche über, und erhebt ſich zur reinen Intelligenz.

Beherrſchung der Triebe durch die moraliſche Kraft iſt Geiſtesfreyheit, und Würde heiſst ihr Ausdruck in der Erſcheinung.

Streng genommen iſt die moraliſche Kraft im Menſchen keiner Darſtellung fähig, da das Ueberſinnliche nie verſinnlicht werden kann. Aber mittelbar kann ſie durch ſinnliche Zeichen dem Verſtande vorgeſtellt werden, wie bey der Würde der menſchlichen Bildung wirklich der Fall iſt.

Der aufgeregte Naturtrieb wird eben ſo, wie das Herz in ſeinen moraliſchen Rührungen, von Bewegungen im Körper begleitet, die theils dem Willen zuvoreilen, theils, als bloſs ſympathetiſche, ſeiner Herrſchaft gar nicht unterworfen ſind. Denn da weder Empfindung, noch Begierde und Verabſcheuung, in der Willkühr des Menſchen liegen, ſo kann er denjenigen Bewegungen, welche damit unmittelbar zuſammenhängen nicht zu gebieten haben. Aber der Trieb bleibt nicht bey der bloſsen Begierde ſtehen; vorſchnell und dringend ſtrebt er ſein Objekt zu

verwirklichen, und wird, wenn ihm von dem selbstständigen Geiste nicht nachdrücklich widerstanden wird, selbst solche Handlungen anticipiren, worüber der Wille allein zu sagen haben soll. Denn der Erhaltungstrieb ringt ohne Unterlass nach der gesetzgebenden Gewalt im Gebiete des Willens, und sein Bestreben ist, eben so ungebunden über den Menschen, wie über das Thier, zu schalten.

Man findet also Bewegungen von zweyerley Art und Ursprung in jedem Affekte, den der Erhaltungstrieb in dem Menschen entzündet; erstlich solche, welche unmittelbar von der Empfindung ausgehen, und daher ganz unwillkührlich sind; zweytens solche, welche der Art nach willkührlich seyn sollten und könnten, die aber der blinde Naturtrieb der Freyheit abgewinnt. Die ersten beziehen sich auf den Affekt selbst, und sind daher nothwendig mit demselben verbunden; die zweyten entsprechen mehr der Ursache und dem Gegenstande des Affekts, daher sie auch zufällig und veränderlich sind, und nicht für untrügliche Zeichen desselben gelten können. Weil aber beide, sobald das Objekt bestimmt ist, dem Naturtriebe gleich nothwendig sind, so gehören auch beyde dazu, um den Ausdruck des Affekts zu einem

vollständigen und übereinstimmenden Ganzen zu machen. *)

Wenn nun der Wille Selbstständigkeit genug besitzt, dem vorgreifenden Naturtriebe Schranken zu setzen, und gegen die ungestüme Macht desselben seine Gerechtsame zu behaupten, so bleiben zwar alle jene Erscheinungen in Kraft, die der aufgeregte Naturtrieb in seinem eigenen Gebiet bewirkte, aber alle diejenigen werden fehlen, die er in einer fremden Gerichtsbarkeit eigenmächtig hatte an sich reissen wollen. Die Erscheinungen stimmen also nicht mehr überein, aber eben in ihrem Widerspruch liegt der Ausdruck der moralischen Kraft.

*) Findet man nur die Bewegungen der zweyten Art, ohne die der erstern, so zeigt dieses an, dass die Person den Affekt will, und die Natur ihn verweigert. Findet man die Bewegungen der erstern Art ohne die der zweyten, so beweisst diess, dass die Natur in den Affekt wirklich versetzt ist, aber die Person ihn verbietet. Den ersten Fall sieht man alle Tage bey affektirten Personen und schlechten Komödianten; den zweyten Fall desto seltener und nur bey starken Gemüthern.

Gesetzt, wir erblicken an einem Menschen Zeichen des quaalvollesten Affekts aus der Klasse jener ersten ganz unwillkührlichen Bewegungen. Aber indem seine Adern auflaufen, seine Muskel krampfhaft angespannt werden, seine Stimme erstikt, seine Brust emporgetrieben, sein Unterleib einwärts gepresst ist, sind seine willkührlichen Bewegungen sanft, seine Gesichtszüge frey, und es ist heiter um Aug und Stirne. Wäre der Mensch bloss ein Sinnenwesen, so würden alle seine Züge, da sie dieselbe gemeinschaftliche Quelle hätten, mit einander übereinstimmend seyn, und also in dem gegenwärtigen Fall alle ohne Unterschied Leiden ausdrücken müssen. Da aber Züge der Ruhe unter die Züge des Schmerzens gemischt sind, einerley Ursache aber nicht entgegengesetzte Wirkungen haben kann, so beweisst dieser Widerspruch der Züge das Daseyn und den Einfluss einer Kraft, die von dem Leiden unabhängig, und den Eindrücken überlegen ist, unter denen wir das Sinnliche erliegen sehen. Und auf diese Art nun wird die Ruhe im Leiden, als worinn die Würde eigentlich besteht, obgleich nur mittelbar durch einen Vernunftschluss, Darstellung der Intelligenz im Menschen und Ausdruck seiner moralischen Freyheit. *)

*) In einer Untersuchung über Pathetische Darstellungen wird im 3ten Stück der Thalia umständlicher davon gehandelt werden.

Aber nicht bloſs beim Leiden im engern Sinn, wo dieses Wort nur schmerzhafte Rührungen bedeutet, sondern überhaupt bey jedem starken Interesse des Begehrungsvermögens muſs der Geist seine Freyheit beweisen, also Würde der Ausdruck seyn. Der angenehme Affekt erfodert sie nicht weniger als der peinliche, weil die Natur in beiden Fällen gern den Meister spielen möchte, und von dem Willen gezügelt werden soll. Die Würde bezieht sich auf die Form und nicht auf den Inhalt des Affekts, daher es geschehen kann, daſs oft, dem Inhalt nach, lobenswürdige Affekte, wenn der Mensch sich ihnen blindlings überläſst, aus Mangel der Würde, ins Gemeine und Niedrige fallen; daſs hingegen nicht selten verwerfliche Affekte sich sogar dem erhabenen nähern, sobald sie nur in ihrer Form Herrschaft des Geistes über seine Empfindungen zeigen.

Bey der Würde also führt sich der Geist in dem Körper als Herrscher auf, denn hier hat er seine Selbstständigkeit gegen den gebieterischen Trieb zu behaupten, der ohne ihn zu Handlungen schreitet, und sich seinem Joch gern entziehen möchte. Bey der Anmuth hingegen regiert er mit Liberalität, weil er es hier ist, der die Natur in Handlung setzt, und keinen Wider

ſtand zu beſiegen ſindet. Nachſicht verdient aber nur der Gehorſam, und Strenge kann nur die Widerſetzung rechtfertigen.

Anmuth liegt alſo in der Freyheit der willkührlichen Bewegungen; Würde in der Beherrſchung der unwillkührlichen. Die Anmuth läſst der Natur da, wo ſie die Befehle des Geiſtes ausrichtet, einen Schein von Freywilligkeit; die Würde hingegen unterwirft ſie da, wo ſie herrſchen will, dem Geiſt. Ueberall, wo der Trieb anfängt zu handeln, und ſich herausnimmt, in das Amt des Willens zu greifen, da darf der Wille keine Indulgenz, ſondern muſs durch den nachdrücklichſten Widerſtand ſeine Selbſtſtändigkeit (Avtonomie) beweiſen. Wo hingegen der Wille anfängt, und die Sinnlichkeit ihm folgt, da darf er keine Strenge, ſondern muſs Indulgenz beweiſen. Dieſs iſt mit wenigen Worten das Geſetz für das Verhältniſs beyder Naturen im Menſchen, ſo wie es in der Erſcheinung ſich darſtellet.

Würde wird daher mehr im Leiden (παθος); Anmuth mehr im Betragen (ηθος) gefodert und gezeigt; denn nur im Leiden kann ſich die Freyheit des Gemüths, und nur im Handeln die Freyheit des Körpers offenbaren.

Da die Würde ein Ausdruck des Widerstandes ist, den der selbstständige Geist dem Naturtriebe leistet, dieser also als eine Gewalt muss angesehen werden, welche Widerstand nöthig macht, so ist sie da, wo keine solche Gewalt zu bekämpfen ist, lächerlich, und wo keine mehr zu bekämpfen seyn sollte, verächtlich. Man lacht über den Komödianten, (wess Standes und Würden er auch sey,) der auch bey gleichgültigen Verrichtungen eine gewisse Dignität affektiert. Man verachtet die kleine Seele, die sich für die Ausübung einer gemeinen Pflicht, die oft nur Unterlassung einer Niederträchtigkeit ist, mit Würde bezahlt macht.

Ueberhaupt ist es nicht eigentlich Würde, sondern Anmuth, was man von der Tugend fodert. Die Würde giebt sich bey der Tugend von selbst, die schon ihrem Innhalt nach Herrschaft des Menschen über seine Triebe voraussetzt. Weit eher wird sich bey Ausübung sittlicher Pflichten die Sinnlichkeit in einem Zustand des Zwangs und der Unterdrückung befinden, da besonders, wo sie ein schmerzhaftes Opfer bringt. Da aber das Ideal vollkommener Menschheit keinen Widerstreit, sondern Zusammenstimmung zwischen dem Sittlichen und Sinnlichen fodert, so verträgt es sich nicht wohl mit der

Würde, die, als ein Ausdruck jenes Widerstreits zwischen beyden, entweder die besondern Schranken des Subjekts oder die allgemeinen der Menschheit sichtbar macht.

Ist das erste, und liegt es bloss an dem Unvermögen des Subjekts, dass bey einer Handlung Neigung und Pflicht nicht zusammenstimmen so wird diese Handlung jederzeit soviel an sittlicher Schätzung verlieren, als sich Kampf in ihre Ausübung, also Würde in ihren Vortrag mischt. Denn unser moralisches Urtheil bringt jedes Individuum unter den Maasstab der Gattung, und dem Menschen werden keine andre als die Schranken der Menschheit vergeben.

Ist aber das zweyte, und kann eine Handlung der Pflicht mit den Foderungen der Natur nicht in Harmonie gebracht werden, ohne den Begriff der menschlichen Natur aufzuheben, so ist der Widerstand der Neigung nothwendig, und es ist bloss der Anblick des Kampfes, der uns von der Möglichkeit des Siegs überführen kann. Wir erwarten hier also einen Ausdruck des Widerstreits in der Erscheinung, und werden uns nie überreden lassen, da an eine Tugend zu glauben, wo wir nicht einmal Menschheit sehen. Wo also die sittliche Pflicht eine Handlung gebietet,

die

die das Sinnliche nothwendig leiden macht, da ist Ernst und kein Spiel, da würde uns die Leichtigkeit in der Ausübung vielmehr empören als befriedigen; da kann also nicht Anmuth, sondern Würde der Ausdruck seyn. Ueberhaupt gilt hier das Gesetz, dass der Mensch alles mit Anmuth thun müsse, was er innerhalb seiner Menschheit verrichten kann, und alles mit Würde, welches zu verrichten er über seine Menschheit hinaus gehen muss.

So wie wir Anmuth von der Tugend fodern, so fodern wir Würde von der Neigung. Der Neigung ist die Anmuth so natürlich, als der Tugend die Würde, da sie schon ihrem Innhalt nach sinnlich, der Naturfreyheit günstig, und aller Anspannung feind ist. Auch dem rohen Menschen fehlt es nicht an einem gewissen Grade von Anmuth, wenn ihn die Liebe oder ein ähnlicher Affekt beseelt, und wo findet man mehr Anmuth als bey Kindern, die doch ganz unter sinnlicher Leitung stehen? Weit mehr Gefahr ist da, dass die Neigung den Zustand des Leidens endlich zum herschenden mache, die Selbstthätigkeit des Geistes ersticke, und eine allgemeine Erschlaffung herbeyführe. Um sich also bey einem edeln Gefühl in Achtung zu setzen, die ihr nur allein ein s i t t l i c h e r Ursprung

verschaffen kann, muss die Neigung sich jederzeit mit Würde verbinden. Daher fodert der Liebende Würde von dem Gegenstand seiner Leidenschaft. Würde allein ist ihm Bürge, dass nicht das Bedürfniss zu ihm nöthigte, sondern dass die Freyheit ihn wählte — dass man ihn nicht als Sache begehrt, sondern als Person hochschätzt.

Man fodert Anmuth von dem, der verpflichtet, und Würde von dem, der verpflichtet wird. Der erste soll, um sich eines kränkenden Vortheils über den andern zu begeben, die Handlung seines uninteressirten Entschlusses durch den Antheil, den er die Neigung daran nehmen lässt, zu einer affektionirten Handlung herunter setzen, und sich dadurch den Schein des gewinnenden Theiles geben. Der andre soll, um durch die Abhängigkeit, in die er tritt, die Menschheit (deren heiliges Palladium Freyheit ist) nicht in seiner Person zu entehren, das blosse Zufahren des Triebs zu einer Handlung seines Willens erheben, und auf diese Art, indem er eine Gunst empfängt, eine erzeigen.

Man muss einen Fehler mit Anmuth rügen, und mit Würde bekennen. Kehrt man es um, so wird es das Ansehen haben, als ob der eine

Theil seinen Vortheil zu sehr, der andre seinen Nachtheil zu wenig empfände.

Will der Starke geliebt seyn, so mag er seine Ueberlegenheit durch Grazie mildern. Will der Schwache geachtet seyn, so mag er seiner Ohnmacht durch Würde aufhelfen. Man ist sonst der Meynung, daſs auf den Thron Würde gehöre, und bekanntlich lieben die, welche darauf sitzen, in ihren Räthen, Beichtvätern und Parlamenten — die Anmuth. Aber was in einem politischen Reiche gut und löblich seyn mag, ist es nicht immer in einem Reiche des Geschmacks. In dieses Reich tritt auch der König — sobald er von seinem Throne herabsteigt, (denn Throne haben ihre Privilegien,) und auch der kriechende Höfling begiebt sich unter seine heilige Freyheit, sobald er sich zum Menschen aufrichtet. Alsdann aber möchte Ersterm zu rathen seyn, mit dem Ueberfluſs des Andern seinen Mangel zu ersetzen, und ihm soviel an Würde abzugeben, als er selbst an Grazie nöthig hat.

Da Würde und Anmuth ihre verschiedenen Gebiete haben, worinn sie sich äussern, so schliessen sie einander in derselben Person, ja in demselben Zustand einer Person nicht aus; vielmehr ist es nur die Anmuth, von der die Würde

ihre Beglaubigung, und nur die Würde, von der die Anmuth ihren Werth empfängt.

Würde allein beweiſst zwar überall, wo wir ſie antreffen, eine gewiſſe Einſchränkung der Begierden und Neigungen. Ob es aber nicht vielmehr Stumpfheit des Empfindungsvermögens (Härte) ſey, was wir für Beherrſchung halten, und ob es wirklich moraliſche Selbſtthätigkeit und nicht vielmehr Uebergewicht eines andern Affektes, alſo abſichtliche Anſpannung ſey, was den Ausbruch des gegenwärtigen im Zaume hält, das kann nur die damit verbundene Anmuth auſſer Zweifel ſetzen. Die Anmuth nehmlich zeugt von einem ruhigen, in ſich harmoniſchen Gemüth, und von einem empfindenden Herzen.

Eben ſo beweiſst auch die Anmuth ſchon für ſich allein eine Empfänglichkeit des Gefühlvermögens, und eine Uebereinſtimmung der Empfindungen. Daſs es aber nicht Schlaffheit des Geiſtes ſey, was dem Sinn ſo viel Freyheit läſst, und das Herz jedem Eindruck öffnet, und daſs es das Sittliche ſey, was die Empfindungen in dieſe Uebereinſtimmung brachte, das kann uns wiederum nur die damit verbundne Würde verbürgen. In der Würde nehmlich legitimirt ſich das Subjekt als eine ſelbſtſtändige Kraft; und indem

der Wille die Licenz der unwillkührlichen Bewegungen bändigt, giebt er zu erkennen, daſs er die Freyheit der willkührlichen bloſs zuläſst.

Sind Anmuth und Würde, jene noch durch architektonische Schönheit, diese durch Kraft unterstützt, in derselben Person vereinigt, so ist der Ausdruck der Menschheit in ihr vollendet, und sie steht da, gerechtfertigt in der Geisterwelt, und freygesprochen in der Erscheinung. Beyde Gesetzgebungen berühren einander hier so nahe, daſs ihre Grenzen zusammen flieſsen. Mit gemildertem Glanze steigt in dem Lächeln des Mundes, in dem sanftbelebten Blick, in der heitern Stirne die Vernunftfreyheit auf, und mit erhabenem Abschied geht die Naturnothwendigkeit in der edeln Majestät des Angesichts unter. Nach diesem Ideal menschlicher Schönheit sind die Antiken gebildet, und man erkennt es in der göttlichen Gestalt einer Niobe, im belvederischen Apoll, in dem borghesischen geflügelten Genius, und in der Muse des Barberinischen Pallastes *).

*) Mit dem feinen und groſsen Sinn, der ihm eigen ist, hat Winkelmann (Geschichte der Kunst. Erster Theil S. 480 folg. Wiener Ausgabe) diese hohe Schön-

Wo sich Grazie und Würde vereinigen, da werden wir abwechselnd angezogen und zurück-

heit, welche aus der Verbindung der Grazie mit der Würde hervorgeht, aufgefasst und beschrieben. Aber was er vereinigt fand, nahm und gab er auch nur für Eines, und er blieb bey dem stehen was der blosse Sinn ihn lehrte, ohne zu untersuchen, ob es nicht vielleicht noch zu scheiden sey. Er verwirrt den Begriff der Grazie, da er Züge, die offenbar nur der Würde zukommen, in diesen Begriff mit aufnimmt. Grazie und Würde sind aber wesentlich verschieden, und man thut unrecht, das zu einer *Eigenschaft* der Grazie zu machen, was vielmehr eine *Einschränkung* derselben ist. Was Winkelmann die hohe, himmlische Grazie nennt, ist nichts anders, als Schönheit und Grazie mit überwiegender Würde. „Die himmlische Grazie, sagt er, scheint „sich allgenügsam, und bietet sich nicht an, sondern will gesucht werden; sie ist zu erhaben, „um sich sehr sinnlich zu machen. Sie verschliesst „in sich die Bewegungen der Seele, und nähert „sich der seligen Stille der göttlichen Natur. — „Durch sie, sagt er an einem andern Ort, wagte „sich der Künstler der Niobe in das Reich unkörperlicher Ideen, und erreichte das Geheim-

gestoſsen; angezogen als Geister, zurückgestoſsen als sinnliche Naturen.

„niſs, die Todesangst mit der höch„sten Schönheit zu verbinden“ (es würde schwer seyn, hierinn einen Sinn zu finden, wenn es nicht augenscheinlich wäre, daſs hier nur die Würde gemeynt ist) „er wurde ein „Schöpfer reiner Geister, die keine Begierden der „Sinne erwecken, denn sie scheinen nicht zur „Leidenschaft gebildet zu seyn, sondern dieselbe „nur angenommen zu haben.“ — Anderswo heiſst es „die Seele äuſerte sich nur unter einer „stillen Fläche des Waſsers, und trat niemals mit „Ungestüm hervor. In Vorstellung des Leidens „bleibt die gröſste Pein verschloſſen, und die „Freude schwebet wie eine sanfte Luft, die kaum „die Blätter rühret, auf dem Gesicht einer Leu„kothea.“

Alle diese Züge kommen der Würde und nicht der Grazie zu, denn die Grazie verschlieſst sich nicht, sondern kommt entgegen, die Grazie macht sich sinnlich, und ist auch nicht erhaben sondern schön. Aber die Würde ist es, was die Natur in ihren Aeuſserungen zurückhält, und den Zügen, auch in der Todesangst und in dem bittersten Leiden eines Laokoon, Ruhe gebietet.

In der Würde nehmlich wird uns ein Beyspiel der Unterordnung des Sinnlichen unter das Sittliche vorgehalten, welchem nachzuahmen für uns Gesetz, zugleich aber für unser physisches Vermögen übersteigend ist. Der Widerstreit zwischen dem Bedürfniss der Natur und der Foderung des Gesetzes, deren Gültigkeit wir doch eingestehen, spannt die Sinnlichkeit an, und erweckt das Gefühl, welches Achtung genannt wird, und von der Würde unzertrennlich ist.

In der Anmuth hingegen, wie in der Schönheit überhaupt, sieht die Vernunft ihre Foderung in der Sinnlichkeit erfüllt, und überraschend tritt ihr eine ihrer Ideen in der Erschei-

Home verfällt in denselben Fehler, was aber bey diesem Schriftsteller weniger zu verwundern ist. Auch er nimmt Züge der Würde in die Grazie mit auf, ob er gleich Anmuth und Würde ausdrücklich von einander unterscheidet. Seine Beobachtungen sind gewöhnlich richtig, und die nächsten Regeln, die er sich daraus bildet, wahr; aber weiter darf man ihm auch nicht folgen. Grundsätze d. Krit. II Theil. Anmuth und Würde.

nung entgegen. Diese unerwartete Zusammenstimmung des Zufälligen der Natur mit dem Nothwendigen der Vernunft, erweckt ein Gefühl frohen Beyfalls, (Wohlgefallen) welches auflösend für den Sinn, für den Geist aber belebend und beschäftigend ist, und eine Anziehung des sinnlichen Objekts muss erfolgen. Diese Anziehung nennen wir Wohlwollen — Liebe; ein Gefühl, das von Anmuth und Schönheit unzertrennlich ist.

Bey dem Reiz (nicht dem Liebreiz, sondern dem Wollustreiz, *stimulus*,) wird dem Sinn ein sinnlicher Stoff vorgehalten, der ihm Entledigung von einem Bedürfniss, d. i., Lust verspricht. Der Sinn ist also bestrebt, sich mit dem Sinnlichen zu vereinbaren, und Begierde entsteht; ein Gefühl, das anspannend für den Sinn, für den Geist hingegen erschlaffend ist.

Von der Achtung, kann man sagen, sie beugt sich vor ihrem Gegenstande; von der Liebe, sie neigt sich zu dem ihrigen; von der Begierde, sie stürzt auf den ihrigen. Bey der Achtung ist das Objekt die Vernunft und das Subjekt die sinnliche Natur *). Bey der

*) Man darf die Achtung nicht mit der Hochachtung verwechseln. Achtung (nach ihrem

Liebe ist das Objekt sinnlich, und das Subjekt die moralische Natur. Bey der Begierde sind Objekt und Subjekt sinnlich.

reinen Begriff) geht nur auf das Verhältniss der sinnlichen Natur zu den Foderungen reiner praktischer Vernunft überhaupt, ohne Rücksicht auf eine wirkliche Erfüllung. „Das Gefühl der Unangemessenheit zu Erreichung einer Idee, die für uns Gesetz ist, heisst Achtung" (Kants Kr. d. Urtheilskraft). Daher ist Achtung keine angenehme, eher drückende Empfindung. Sie ist ein Gefühl des Abstandes des empirischen Willens von dem reinen. — Es kann daher auch nicht befremdlich seyn, dass ich die sinnliche Natur zum Subjekt der Achtung mache, obgleich diese nur auf reine Vernunft geht: denn die Unangemessenheit zu Erreichung des Gesetzes kann nur in der Sinnlichkeit liegen.

Hochachtung hingegen geht schon auf die wirkliche Erfüllung des Gesetzes, und wird nicht für das Gesetz, sondern für die Person, die demselben gemäss handelt, empfunden. Daher hat sie etwas ergötzendes, weil die Erfüllung des Gesetzes Vernunftwesen erfreuen muss. Achtung ist Zwang, Hochachtung schon ein freyeres Gefühl. Aber das ruhrt von

Die Liebe allein ist also eine freye Empfindung, denn ihre reine Quelle strömt hervor aus dem Sitz der Freyheit, aus unsrer göttlichen Natur. Es ist hier nicht das Kleine und Niedrige, was sich mit dem Grossen und Hohen misst, nicht der Sinn, der an dem Vernunftgesetz schwindelnd hinaufsieht; es ist das absolut Grosse selbst, was in der Anmuth und Schönheit sich nachgeahmt und in der Sittlichkeit sich befriedigt findet, es ist der Gesetzgeber selbst, der Gott in uns, der mit seinem eigenen Bilde in der Sinnenwelt spielt. Daher ist das Gemüth aufgelöst in der Liebe, da es angespannt ist in der Achtung; denn hier ist nichts, das ihm Schranken setzte, da das absolutgrosse nichts über sich hat, und die Sinnlichkeit, von der hier allein die Einschränkung kommen könnte, in der Anmuth und Schönheit mit den Ideen des Geistes zusammenstimmt. Liebe ist ein Herabsteigen, da die Achtung ein Hinaufklimmen ist. Daher kann der Schlimme nichts lieben, ob er gleich vieles achten muss; daher

der Liebe her, die ein Ingrediens der Hochachtung ausmacht. Achten muss auch der Nichtswürdige das Gute, aber um denjenigen hochzuachten, der es gethan hat, müsste er aufhören, ein Nichtswürdiger zu seyn.

kann der Gute wenig achten, was er nicht zugleich mit Liebe umfienge. Der reine Geist kann *nur* lieben, nicht achten; der Sinn kann nur achten, aber nicht lieben.

Wenn der schuldbewusste Mensch in ewiger Furcht schwebt, dem Gesetzgeber in ihm selbst, in der Sinnenwelt zu begegnen und in allem, was gross und schön und treflich ist, seinen Feind erblickt, so kennt die schöne Seele kein süsseres Glück, als das Heilige in sich ausser sich nachgeahmt oder verwirklicht zu sehen, und in der Sinnenwelt ihren unsterblichen Freund zu umarmen. Liebe ist zugleich das Grossmüthigste und das Selbstsüchtigste in der Natur; das erste: denn sie empfängt von ihrem Gegenstande nichts, sondern giebt ihm alles, da der reine Geist nur geben, nicht empfangen kann; das zweyte: denn es ist immer nur ihr eigenes Selbst, was sie in ihrem Gegenstande sucht und schätzet.

Aber eben darum, weil der Liebende von dem Geliebten nur *empfängt*, was er ihm selber gab, so begegnet es ihm öfters, dass er ihm giebt, was er nicht von ihm empfieng. Der äussre Sinn glaubt zu sehen, was nur der innere anschaut, der feurige Wunsch wird zum Glauben und der eigne Ueberfluss des Liebenden

verbirgt die Armuth des Geliebten. Daher ist die Liebe so leicht der Täuschung ausgesetzt, was der Achtung und Begierde nie begegnet. So lange der innre Sinn den äussern exaltirt, so lange dauert auch die selige Bezauberung der platonischen Liebe, der zur Wonne der Unsterblichen, nur die Dauer fehlt. Sobald aber der innere Sinn dem äussern seine Anschauungen nicht mehr unterschiebt, so tritt der äussre wieder in seine Rechte und fodert, was ihm zukommt, Stoff. Das Feuer, welches die himmlische Venus entzündete, wird von der irdischen benutzt, und der Naturtrieb rächt seine lange Vernachlässigung nicht selten durch eine desto unumschränktere Herrschaft. Da der Sinn nie getäuscht wird, so macht er diesen Vortheil mit grobem Uebermuth gegen seinen edleren Nebenbuhler geltend, und ist kühn genug zu behaupten, dass er gehalten habe, was die Begeisterung schuldig blieb.

Die Würde hindert, dass die Liebe nicht zur Begierde wird. Die Anmuth verhütet, dass die Achtung nicht Furcht wird.

Wahre Schönheit, wahre Anmuth soll niemals Begierde erregen. Wo diese sich einmischt, da muss es entweder dem Gegenstand an Würde,

oder dem Betrachter an Sittlichkeit der Empfindungen mangeln.

Wahre Gröſse ſoll niemals Furcht erregen. Wo dieſe eintritt, da kann man gewiſs ſeyn, daſs es entweder dem Gegenſtand an Geſchmack und an Grazie, oder dem Betrachter an einem günſtigen Zeugniſs ſeines Gewiſſens fehlt.

Reiz, Anmuth und Grazie werden zwar gewöhnlich als gleichbedeutend gebraucht; ſie ſind es aber nicht, oder ſollten es doch nicht ſeyn, da der Begriff den ſie ausdrücken, mehrerer Beſtimmungen fähig iſt, die eine verſchiedene Bezeichnung verdienen.

Es giebt eine belebende und eine beruhigende Grazie. Die erſte grenzt an den Sinnenreiz, und das Wohlgefallen an derſelben kann, wenn es nicht durch Würde zurückgehalten wird, leicht in Verlangen ausarten. Dieſe kann Reiz genannt werden. Ein abgeſpannter Menſch kann ſich nicht durch innre Kraft in Bewegung ſetzen, ſondern muſs Stoff von auſsen empfangen, und durch leichte Uebungen der Phantaſie, und ſchnelle Uebergänge vom Empfinden zum Handeln ſeine verlorene Schnellkraft wieder herzuſtellen ſuchen. Dieſes erlangt

er im Umgang mit einer reizenden Person, die das stagnirende Meer seiner Einbildungskraft durch Gespräch und Anblick in Schwung bringt.

Die beruhigende Grazie gränzt näher an die Würde, da sie sich durch Mäſsigung unruhiger Bewegungen äussert. Zu ihr wendet sich der angespannte Mensch, und der wilde Sturm des Gemüths löſst sich auf an ihrem friedeathmenden Busen. Diese kann Anmuth genannt werden. Mit dem Reize verbindet sich gern der lachende Scherz und der Stachel des Spotts; mit der Anmuth das Mitleid und die Liebe. Der entnervte Soliman schmachtet zulezt in den Ketten einer Roxelane, wenn sich der brausende Geist eines Othello an der sanften Brust einer Desdemona zur Ruhe wiegt.

Auch die Würde hat ihre verschiedene Abstuffungen, und wird da, wo sie sich der Anmuth und Schönheit nähert, zum Edeln, und wo sie an das Furchtbare gränzt, zur Hoheit.

Der höchste Grad der Anmuth ist das Bezaubernde; der höchste Grad der Würde die Majestät. Bey dem Bezaubernden verlieren wir uns gleichsam selbst, und flieſsen hinüber in den Gegenstand. Der höchste Genuſs der

Freyheit gränzt an den völligen Verlust derselben, und die Trunkenheit des Geistes an den Taumel der Sinnenlust. Die Majestät hingegen hält uns ein Gesetz vor, das uns nöthigt, in uns selbst zu schauen. Wir schlagen die Augen vor dem gegenwärtigen Gott zu Boden, vergessen alles außer uns, und empfinden nichts als die schwere Bürde unsers eigenen Daseyns.

Majestät hat nur das Heilige. Kann ein Mensch uns dieses repräsentiren, so hat er Majestät; und wenn auch unsre Kniee nicht nachfolgen, so wird doch unser Geist vor ihm niederfallen. Aber er richtet sich schnell wieder auf, sobald nur die kleinste Spur menschlicher Schuld an dem Gegenstand seiner Anbetung sichtbar wird; denn nichts, was nur vergleichungsweise gross ist, darf unsern Muth darniederschlagen.

Die blosse Macht, sey sie auch noch so furchtbar und grenzenlos, kann nie Majestät verleihen. Macht imponiert nur dem Sinnenwesen, die Majestät muss dem Geist seine Freyheit nehmen. Ein Mensch, der mir das Todesurtheil schreiben kann, hat darum noch keine Majestät für mich, sobald ich selbst nur bin, was ich seyn soll. Sein Vortheil über mich ist aus, sobald ich will.

Wer

Wer mir aber in seiner Person den reinen Willen darstellt, vor dem werde ich mich, wenns möglich ist, auch noch in künftigen Welten beugen.

Anmuth und Würde stehen in einem zu hohen Werth, um die Eitelkeit und Thorheit nicht zur Nachahmung zu reizen. Aber es giebt dazu nur Einen Weg, nehmlich Nachahmung der Gesinnungen, deren Ausdruck sie sind. Alles andre ist Nachäffung, und wird sich als solche durch Uebertreibung bald kenntlich machen.

So wie aus der Affektation des Erhabenen Schwulst, aus der Affektation des Edeln das Kostbare entsteht, so wird aus der affektirten Anmuth Ziererey und aus der affektirten Würde steife Feierlichkeit und Gravität.

Die ächte Anmuth gibt bloss nach und kommt entgegen, die falsche hingegen zerfliesst. Die wahre Anmuth schont bloss die Werkzeuge der willkührlichen Bewegung, und will der Freyheit der Natur nicht unnöthigerweise zu nahe treten; die falsche Anmuth hat gar nicht das Herz, die Werkzeuge des Willens gehörig zu gebrauchen, und um ja nicht ins

Harte und Schwerfällige zu fallen, opfert sie lieber etwas von dem Zweck der Bewegung auf, oder sucht ihn durch Umschweife zu erreichen. Wenn der unbehülfliche Tänzer bey einer Menuet soviel Kraft aufwendet, als ob er ein Mühlrad zu ziehen hätte, und mit Händen und Füssen so scharfe Ecken schneidet, als wenn es hier um eine geometrische Genauigkeit zu thun wäre, so wird der affektirte Tänzer so schwach auftreten, als ob er den Fussboden fürchtete, und mit Händen und Füssen nichts als Schlangenlinien beschreiben, wenn er auch darüber nicht von der Stelle kommen sollte. Das andre Geschlecht, welches vorzugsweise im Besitze der wahren Anmuth ist, macht sich auch der falschen am meisten schuldig; aber nirgends beleidigt diese mehr, als wo sie der Begierde zum Angel dienet. Aus dem Lächeln der wahren Grazie wird dann die widrigste Grimasse, das schöne Spiel der Augen, so bezaubernd, wenn wahre Empfindung daraus spricht, wird zur Verdrehung, die schmelzend modulirende Stimme, so unwiderstehlich in einem wahren Munde, wird zu einem studirten tremulirenden Klang, und die ganze Musik weiblicher Reizungen zu einer betrüglichen Toilettenkunst.

Wenn man auf Theatern und Ballſälen Gelegenheit hat, die affektirte Anmuth zu beobachten, ſo kann man oft in den Kabineten der Miniſter, und in den Studierzimmern der Gelehrten (auf hohen Schulen beſonders) die falſche Würde ſtudieren. Wenn die wahre Würde zufrieden iſt, den Affekt an ſeiner Herrſchaft zu hindern, und dem Naturtriebe bloſs da, wo er den Meiſter ſpielen will, in den unwillkührlichen Bewegungen, Schranken ſetzt, ſo regiert die falſche Würde auch die willkührlichen mit einem eiſernen Zepter, unterdrückt die moraliſchen Bewegungen, die der wahren Würde heilig ſind, ſo gut als die ſinnlichen, und löſcht das ganze mimiſche Spiel der Seele in den Geſichtszügen aus. Sie iſt nicht bloſs ſtreng gegen die widerſtrebende, ſondern hart gegen die unterwürfige Natur, und ſucht ihre lächerliche Gröſse in Unterjochung, und wo dieſs nicht angehen will, in Verbergung derſelben. Nicht anders, als wenn ſie allem, was Natur heiſst, einen unverſöhnlichen Haſs gelobt hätte, ſteckt ſie den Leib in lange faltigte Gewänder, die den ganzen Gliederbau des Menſchen verbergen, beſchränkt den Gebrauch der Glieder durch einen läſtigen Apparat unnützer Zierrath und ſchneidet ſogar die Haare ab, um das Geſchenk der Natur durch ein Machwerk der Kunſt zu erſetzen. Wenn

die wahre Würde, die sich nie der Natur, nur der rohen Natur schämt, auch da, wo sie an sich hält, noch stets frey und offen bleibt, wenn in den Augen Empfindung strahlt, und der heitre stille Geist auf der beredten Stirne ruht, so legt die Gravität die ihrige in Falten, wird verschlossen und mysteriös, und bewacht sorgfältig wie ein Komödiant ihre Züge. Alle ihre Gesichtsmuskeln sind angespannt, aller wahre natürliche Ausdruck verschwindet, und der ganze Mensch ist wie ein versiegelter Brief. Aber die falsche Würde hat nicht immer Unrecht, das mimische Spiel ihrer Züge in scharfer Zucht zu halten, weil es vielleicht mehr aussagen könnte, als man laut machen will; eine Vorsicht, welche die wahre Würde freylich nicht nöthig hat. Diese wird die Natur nur beherrschen, nie verbergen; bey der falschen hingegen herrscht die Natur nur desto gewaltthätiger innen, indem sie aussen bezwungen ist *).

Schiller.

*) Indessen giebt es auch eine Feyerlichkeit im guten Sinn, wovon die Kunst Gebrauch machen kann. Diese entsteht nicht aus der Anmassung, sich wichtig zu machen, sondern sie

hat die Absicht, das Gemüth auf etwas wichtiges vorzubereiten. Da wo ein grosser und tiefer Eindruck geschehen soll, und es dem Dichter darum zu thun ist, dass nichts davon verloren gehe, so stimmt er das Gemüth vorher zum Empfang desselben, entfernt alle Zerstreuungen und setzt die Einbildungskraft in eine Erwartungsvolle Spannung. Dazu ist nun das Feyerliche sehr geschickt, welches in Häufung vieler Anstalten besteht, wovon man den Zweck nicht absieht, und in einer absichtlichen Verzögerung des Fortschritts, da, wo die Ungeduld Eile fodert. In der Musik wird das Feierliche durch eine langsame gleichförmige Folge starker Töne hervorgebracht; die Stärke erweckt und spannt das Gemüth, die Langsamkeit verzögert die Befriedigung, und die Gleichförmigkeit des Takts läst die Ungeduld gar kein Ende absehen.

Das Feierliche unterstützt den Eindruck des grossen und erhabenen nicht wenig, und wird daher bey Religionsgebräuchen und Mysterien mit grossem Erfolg gebraucht. Die Wirkungen der Glocken, der Choralmusik, der Orgel sind bekannt; aber auch für das Auge gibt es

ein Feyerliches, nehmlich die Pracht, verbunden mit dem Furchtbaren, wie bey Leichenzeremonien, und bey allen öffentlichen Aufzügen, die eine *grosse* Stille, und einen langsamen Takt beobachten.